MÉLANGES

DE

POLITIQUE ET D'ÉCONOMIE

PAR

CHARLES PÉRIN

CORRESPONDANT DE L'INSTITUT DE FRANCE

LES LIBERTÉS POPULAIRES
LE MODERNISME DANS L'ÉGLISE
LA QUESTION SOCIALE
DISCOURS DE MALINES, DE CHARTRES ET DE LILLE
LA RÉACTION
L'IDÉE MODERNE DANS LE DROIT DES GENS
LA RÉFORME SOCIALE DE M. LE PLAY

PARIS

LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE

90, RUE BONAPARTE, 90

—

1883



TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT. — MESNIL (EURE).

Les écrits dont ce volume est composé répondent à une période qui s'étend de l'année 1865 à l'année 1882.

On y trouvera, en plusieurs endroits, des considérations et des aperçus qui ont été développés par la suite dans des ouvrages de plus d'étendue. On pourra y saisir la première impression sur des questions qui de leur nature relèvent des circonstances, au moins dans la mesure où il est permis de tenir compte des situations en présence des principes.

Si l'on veut bien accorder quelque attention à ces études, sur lesquelles les événements ont pu exercer leur influence, on remarquera que l'unité y règne par deux choses, qui ont fait la constante préoccupation de l'auteur : d'abord, les principes de la théologie catholique sur les droits de l'Église à l'égard des États, principes rappelés avec tant de solennité dans les mémorables encycliques de Grégoire XVI et de Pie IX; en second lieu, les grandes traditions de la liberté chrétienne, de cette liberté juste, honnête et bienfaisante que mettent aujourd'hui en péril

les prétentions de la fausse liberté du libéralisme, et pour laquelle il n'est pas de meilleure garantie que le maintien des droits de l'autorité spirituelle.

Cette persistance des convictions quant aux grandes lignes de l'ordre social, a eu pour conséquence la fixité des solutions en certaines des difficultés les plus graves de l'époque.

Redoutant les conséquences de l'arbitraire, sentant vivement le danger des systèmes qui tendent à l'absorption des forces sociales par le pouvoir, l'auteur est persuadé qu'il faut donner à la liberté tout ce qui peut lui être laissé sans que le respect des choses de Dieu, l'ordre général de la société et les droits des faibles aient rien à souffrir. Qu'il s'agisse d'organisation politique, de rapports internationaux ou d'arrangements économiques, on le verra toujours combattre, de quelque côté qu'elles viennent, les conceptions du césarisme et du socialisme, ces deux grands ennemis de toute civilisation chrétienne et de toutes les améliorations sociales suggérées par les enseignements de l'Évangile.

LES

LIBERTÉS POPULAIRES.

BREF

DE SA SAINTETÉ PIE IX

A L'AUTEUR.

Dilecto Filio CAROLO PÉRIN, *in Lovaniensi Universitate Professori Juris Publici et OEconomiæ Politicæ.*

PIUS PP. IX.

DILECTE FILI, SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM.

Quæ de tuæ sententiæ ratione Nobis præsens exposuisti, Dilecte Fili, quæque pluribus commisisti scriptis, diserte testantur, tenuisse te semper, ac docuisse, fundamentum felicitatis populorum esse justitiam, cujus norma traditur a divina lege, hanc tueri principum jura et veram populi libertatem, firmam ejus legis custodem esse Ecclesiam et hanc Apostolicam Sedem; adeoque et principum et populorum utilitati illos insidiari, qui vel avertere conantur a Dei obsequio leges et regna, vel intercedentem inter sacram et civilem potestatem nexum scindere, vel summum Pontificem libero supremi sui muneris exercitio prohibere. Id rursum suadere nisus es in præsentiarum eo scripto, cui titulus *les*

A Notre Cher Fils CHARLES PÉRIN, *Professeur de Droit public et d'Économie politique à l'Université de Louvain.*

PIE IX PAPE.

CHER FILS, SALUT ET BÉNÉDICTION APOSTOLIQUE.

Les choses que vous nous avez dites, Cher Fils, lorsque vous vous êtes trouvé en Notre présence, touchant les principes qui vous guident, aussi bien que les doctrines que vous avez exposées dans plusieurs écrits, témoignent clairement que toujours vous avez cru et enseigné que le bonheur des peuples a pour fondement la justice, dont la règle nous est donnée par la loi divine; que cette loi divine est la sauvegarde des droits des souverains et de la vraie liberté du peuple, et qu'elle-même est inviolablement gardée par l'Église et par ce Siège Apostolique; que, par conséquent, il faut considérer comme de perfides ennemis des princes et des peuples ceux qui tentent de soustraire au souverain domaine de Dieu les lois et les empires, ceux qui voudraient briser les liens qui unissent la puissance spirituelle et la puissance civile, ou bien encore ceux qui essaient d'imposer des entraves au Souverain Pontife dans le libre exercice de sa charge suprême. Telles sont les vérités que de nouveau vous vous êtes efforcé de faire comprendre dans un écrit récent,

libertés populaires, ubi perspicue, uti soles, veram designans libertatis indolem, variam ejus explicationem et modum diversis in ætatibus, diversaque in societatis forma apud diversas gentes, necnon vitia in ejus usum invecta sive a cupiditatum licentia, sive a falsis opinionibus; ratione simul et experientia duce, abductas a veritate mentes ad eam revocare, et idoneum adhibere remedium præsentium malorum causæ studuisti. Deus, qui offusas animis errorum tenebras solus discutere potest, obsecundet proposito tuo : Nos certe pergrato excepimus animo hanc lucubrationem, in qua novum vidimus pignus fidei tuæ et firmitatis. Excipe itaque paternæ benevolentiæ Nostræ testem Apostolicam Benedictionem, quam superni favoris auspicem tibi peramanter impertimus.

Datum Romæ apud sanctum Petrum die 16 Octobris 1871.

Pontificatus nostri anno vicesimo sexto.

PIUS PP. IX.

ayant pour titre *les libertés populaires*. Dans cet écrit vous marquez, avec votre netteté habituelle, le vrai caractère de la liberté; vous faites voir comment elle comporte des développements et des modes divers, suivant la diversité des âges, et suivant la diversité des formes de la société chez les différents peuples; vous montrez comment la pratique de la liberté peut être viciée, soit par la licence des passions, soit par les fausses doctrines; enfin, vous appuyant à la fois sur la raison et sur l'expérience, vous cherchez à ramener à la vérité les esprits qui s'en écartent, et, remontant à la cause des maux présents, vous vous appliquez à y apporter le vrai remède. Dieu seul peut dissiper les ténèbres de l'erreur qui obscurcissent les esprits; qu'il Lui plaise de favoriser votre entreprise. Quant à Nous, assurément, nous avons reçu, avec un sentiment de grande satisfaction, ce travail dans lequel Nous avons vu un nouveau gage de la fermeté de votre foi. Recevez donc, en témoignage de Notre paternelle bienveillance, la Bénédiction Apostolique que Nous vous accordons avec grande affection, comme présage de la faveur divine.

Donné à Rome, près Saint-Pierre, le 16 Octobre 1871.

De Notre Pontificat la vingt-sixième année,

PIE IX PAPE.

AVANT-PROPOS.

(1871)

Je veux parler des libertés populaires, et de l'avenir qui leur est réservé, en remontant rapidement aux principes et aux origines de la liberté. La révolution, en ceci comme en bien d'autres choses, a altéré les faits, brouillé les idées et confondu toutes les notions. Il est urgent de rappeler en cette matière les vérités les plus simples.

Les passions démocratiques ont répandu sur les premiers principes de l'ordre moral de telles ténèbres, que beaucoup d'hommes de notre temps, on pourrait même dire le grand nombre, n'y peuvent revenir qu'avec un certain effort. L'émotion des catastrophes encore récentes laisse peu de place à la froide réflexion et aux considérations rétrospectives. Jamais pourtant il ne fut plus nécessaire de méditer les leçons du passé. Les déceptions du présent et les menaces de l'avenir nous y convient également. Depuis un siècle que durent les démolitions révolutionnaires, on nous a fait une société et une politique de fantaisie, dont il serait dangereux de garder les illusions.

Il n'est pas un peuple en Europe qui ne souffre de ces

fatales méprises. Elles n'ont point fait partout autant de ravages qu'en France, mais partout, en paralysant les forces des honnêtes gens, elles ont aidé à la constitution de cette armée occulte de la démocratie, dont le monde entier entend avec épouvante les cyniques provocations. Dans toutes les questions sociales, pour le bien comme pour le mal, la France a toujours marché la première. De là sa grandeur et de là aussi ses épreuves. Nulle part les négations contemporaines n'ont conquis un empire plus général, nulle part elles n'ont produit plus nettement dans les faits leurs naturelles conséquences. Mais, d'un autre côté, chez quel peuple a-t-on vu s'opérer, avec autant d'énergie, le réveil des principes longtemps oubliés du grand nombre, et auxquels sont attachées les destinées de la société moderne? Sur aucune terre la révolution n'a accumulé plus de ruines que sur la noble terre de France. Et, malgré tout, bien qu'elle y ait épuisé son habileté et ses violences, elle n'est point parvenue à en arracher ce qu'une longue tradition de fidélité aux principes catholiques y a profondément enraciné. Le peuple français porte toujours au cœur une ardente passion du vrai et du bien, que trop souvent on a pu égarer, mais que rien n'a pu éteindre.

La France de 89 a eu ses égarements de générosité comme elle a eu ses égarements de doctrine. Les Français ont compris les premiers ce qu'il y avait de justice et de grandeur dans les libertés populaires. Malheureusement, dans l'esprit d'un grand nombre, ces libertés se sont associées à des idées d'émancipation absolue de la raison humaine, qui rendent impossible toute autorité et par conséquent toute liberté. Il faut rompre avec cette

erreur capitale, si l'on veut parvenir à établir les libertés du peuple suivant les conditions de la paix sociale et du bien-être moral et matériel de tous.

La France a eu beaucoup à souffrir de l'abus de la liberté. Mais, grâce à la logique qui est un des traits de son génie, aussitôt qu'elle aura saisi l'erreur qui est la source du mal, elle remontera promptement aux principes dans lesquels se trouve le remède. Quand elle aura repris la suite de ses vieilles traditions, quand elle aura reconnu et proclamé la vérité sociale, qu'elle a tant reniée depuis un siècle, elle pourra, mieux qu'aucun autre peuple, trouver la solution des difficultés qui jettent dans de si profondes agitations l'Europe contemporaine.

LES
LIBERTÉS POPULAIRES.

I.

LA LIBERTÉ.

Au milieu de toutes les transformations et de toutes les perturbations, il y a un fond de vérités supérieures et un ordre de faits traditionnels contre lequel le flot révolutionnaire épuise en vain ses efforts. A peine la tourmente est-elle apaisée que, sur ce terrain solide des principes et des vieilles coutumes, les mœurs se refont et l'ordre politique se reconstitue. Là sont les véritables règles de l'autorité et de la liberté. Bien des choses passent, mais celles-ci demeurent, et, si elles venaient à périr, ce serait la société elle-même qui périrait avec elles.

Il peut y avoir, aux divers âges de la vie des nations, ou plus de liberté ou plus d'autorité. Le droit et l'influence politique peuvent être attribués au grand nombre, ou être réservés à une minorité d'élite. Ils pourront être diversement répartis entre les individus, ou entre les groupes dans lesquels se concentre l'activité sociale; mais toujours l'autorité aura à contenir la liberté sous la loi du bien; toujours aussi la liberté, dans les limites du possible, et suivant les conditions extérieures de chaque

époque, sera la légitime préoccupation et le droit incontestable de la société. Comme jamais il n'y eut de société sans pouvoir, jamais non plus il n'y eut de société sans liberté; toutefois les formes de la liberté sont différentes suivant le degré d'avancement moral et matériel des peuples. Les libertés d'autrefois ne seraient plus pour nous que servitudes, et néanmoins, pour ceux qui les pratiquaient, c'étaient bien des libertés. Dans les institutions qui les contenaient, on trouve reconnues et respectées, au moins en ce qu'elles ont d'essentiel, les forces morales par lesquelles l'homme remplit sa destinée; et c'est en cela, alors même qu'elles s'abritent sous la loi du privilège, qu'elles nous offrent encore les caractères propres de la liberté.

Il y a grand péril, quand on donne pour but aux aspirations populaires une liberté abstraite et mal définie, de consumer dans des luttes stériles les forces destinées à conserver et à améliorer la société. Ici plus qu'ailleurs il faut avoir toujours devant les yeux, d'abord ces règles immuables de l'ordre moral; contre lesquelles rien ne prévaut et hors desquelles rien ne sert. Puis, en même temps que ces règles, qui sont aujourd'hui ce qu'elles étaient le jour où l'homme apparut sur la terre, il faut considérer les applications que l'humanité en a faites; il faut rechercher à travers les siècles comment, en fait, se sont établis, suivant ces principes supérieurs, l'ordre, la combinaison et l'emploi des forces dans le corps social.

Appuyé sur les principes et sur la tradition, l'esprit de progrès ne perdra rien de son énergie; son œuvre s'accomplira avec d'autant plus de succès que l'utopie y aura moins de part. On s'attachera à cette œuvre toujours

longue et toujours difficile, avec plus d'unanimité et de résolution, quand on distinguera nettement, par la considération sérieuse de ce qu'ont été les sociétés qui nous ont précédés, ce qui passe et ce qui demeure dans la vie humaine.

Les peuples qui ont été vraiment grands et prospères, et qui ont laissé de leur puissance une trace durable, sont les peuples qui ont su perfectionner leurs institutions et accroître leurs libertés, tout en restant fidèles à leurs principes et à leurs traditions. En un temps où l'on veut, au nom de la liberté, bouleverser jusque dans ses plus profondes assises l'édifice social, il est de l'intérêt et du devoir de tous d'avoir une conviction arrêtée sur la liberté en elle-même et sur les conditions d'après lesquelles il est donné aux peuples de la conserver, de l'affermir et de l'étendre.

Gardons-nous, par une aveugle et dangereuse réaction, de mépriser la liberté. Appliquons-nous à la *modérer* et à l'organiser; sainement comprise, elle ne sera plus cet instrument d'ambition et de désordre, dont nous ne connaissons que trop la fatale puissance; elle sera pour tous l'inestimable don de Dieu, par lequel l'homme s'élève à toutes les prospérités et conquiert toutes les grandeurs.

L'homme est libre pour bien faire. La faculté de mal faire n'est point de l'essence de la liberté, elle n'en est que l'abus. Socrate, au dire de Xénophon, l'entendait ainsi : Il ne regardait point comme libre celui qui, enchaîné par ses passions, ne peut point faire le bien. On est libre, disait-il, lorsqu'on fait le bien, et l'on n'est pas libre, lorsqu'on est empêché de le faire [1]. Il suit de là

1 Xénophon, *Memorabilia Socratis*, liv. IV, c. 5, n° 3.

que personne n'est fondé à réclamer comme un droit la faculté de mal faire. Il n'y a dans le monde de droit absolu que pour la vérité et la justice. « La liberté, dit Montesquieu, ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir [1]. » Hors de ces principes, la liberté n'a plus de règle, et la politique, qui a pour but d'assurer, par la liberté, le bien moral et le bien matériel de la société, perd tout principe et toute base. Elle flotte dans le vague au gré des passions et des tempêtes qu'elles soulèvent.

Comment pourrait-on être fixé sur la valeur de telle ou telle organisation des libertés publiques, si l'on ne prenait pour mesure cet idéal de la liberté du bien, lequel n'est autre chose que l'ordre naturel et légitime de la vie humaine. C'est peu de dire, avec un publiciste célèbre, que ce qui attache les hommes à la liberté, « c'est le plaisir de pouvoir parler, agir, respirer, sans contrainte, sous le seul gouvernement de Dieu et des lois. » La liberté a des racines bien plus profondes et elle tend bien plus haut. Elle répond à ce besoin que ressent l'homme, créé pour Dieu, de ne dépendre que de Dieu, dans la poursuite du bien suprême auquel tous ses efforts aspirent, et de ne sentir sur lui la main des pouvoirs humains, que lorsque la justice permet, et lorsque l'utilité sociale réclame leur intervention.

La liberté politique consiste principalement dans le concours direct ou indirect de la société à l'acte souverain qui constitue la loi. Or que peut être la loi ainsi faite, dans un état où les citoyens ont perdu le respect de la loi mo-

[1] *Esprit des lois*, liv. XI, ch. III.

rale, et ne s'accordent plus nettement et unanimement sur ses principes. Dans la législation d'une telle société, le caprice et l'intérêt usurperont la place de la justice. Si l'homme veut faire loi sur lui-même dans la vie civile, il faut qu'il commence par porter résolûment, dans la vie spirituelle, le joug de cette loi qu'il n'a point faite, et que Dieu lui a imposée. L'homme n'a de véritable empire sur lui-même qu'à la condition d'obéir à Dieu. Les sociétés ne diffèrent point en cela des individus. Jamais les sociétés, lorsqu'elles refuseront de reconnaître les droits souverains de Dieu, ne posséderont en paix ce droit de disposer, comme il leur convient, de leurs intérêts, qui est le caractère dominant de la liberté politique, ou, pour mieux dire, la liberté politique elle-même.

La liberté politique est l'état naturel des sociétés. Elles n'ont de repos que lorsqu'elles en ont conquis tout ce que comportent leurs vertus, leur intelligence des choses de la vie, l'étendue de leur puissance sur le monde matériel, et les conditions du travail par lequel elles créent les richesses. Non que je croie, comme on l'affirme quelquefois dans l'école démocratique, que la liberté s'acquière par le loisir et par l'aisance qui en est la source. La liberté politique dépend principalement de l'énergie et de la rectitude de la volonté, lesquelles engendrent la richesse mais ne sont point engendrées par elle. L'homme est libre vis-à-vis des pouvoirs humains quand, par sa fidélité au devoir, il fait, sous la seule impulsion de sa conscience, ce que les pouvoirs humains devraient le contraindre à faire, s'il ne s'y portait de son plein gré. Donnez à tous une volonté forte et droite, avec une intelligence suffisante du bien et de l'utile, et la société ira

d'elle-même, sans que le pouvoir ait autre chose à faire qu'à coordonner, pour l'avantage commun, toutes ces forces qui se portent spontanément à tout ce qui est bien. C'est le mode de la liberté, bien plus que la liberté elle-même, qui éprouve l'influence de la situation économique. Certes, dans les colonges de la Germanie la liberté était très réelle, mais elle n'y avait pas, et elle ne pouvait pas y avoir le caractère qu'elle a pris dans nos sociétés, où toutes les traces de la vie patriarcale sont effacées, et dans lesquelles règne une solidarité économique si vaste et si compliquée.

Tout en reconnaissant, en général, le droit de la société à participer à son gouvernement, on ne peut pas prétendre réaliser ce droit d'après une règle uniforme, et sur un type exclusif et absolu. Le temps, les mœurs, décideront du mode et de la mesure quant à l'application du droit. Ce qui est partout et pour tous un droit, c'est la liberté du devoir. Là est la vraie liberté, la liberté dans son essence et sa perfection, laquelle n'est autre chose que le pouvoir de bien faire. Les libertés personnelles des citoyens, avec toutes les libertés politiques qui les garantissent, ont été conquises par une énergique et persévérante revendication de cette liberté essentielle et suprême. Cette liberté d'accomplir tout ce que le devoir nous commande, et de ne rien faire de ce qu'il nous défend, est le fond de toutes les libertés sociales et la raison dernière de toutes les libertés politiques. Hors de là, les prétentions absolues en fait de liberté ont causé bien des mécomptes, entassé bien des ruines et fait couler bien du sang.

Au milieu de tous les changements que peut subir

l'état social d'un peuple, sous toutes les transformations que ces changements peuvent amener dans l'organisation de ses libertés publiques, il y a deux choses qui, avec le droit à la liberté du devoir, demeurent toujours : le principe d'autorité divine, sans lequel il n'y aurait plus dans le monde aucun lien moral, et le respect de l'ordre hiérarchique, sans lequel tout serait confusion et impuissance.

Il n'y a pas de constitution qui ne repose sur un certain fond de principes divins, desquels dépendent également, par la fidélité au devoir, la justice et la modération du côté des gouvernants, l'obéissance et la dignité du côté des gouvernés. Il n'y a pas non plus de constitution qui ne repose sur un certain ordre dans le commandement et dans les influences, d'après lequel toutes les forces sont réparties, tous les groupes d'activité sociale organisés en eux-mêmes et reliés les uns aux autres sous la loi d'une étroite solidarité et d'une féconde unité. Ces principes premiers, cet ordre nécessaire dans toute constitution sociale, ont pu être, par moments, contestés et ébranlés, mais ils ont survécu à toutes les négations et à toutes les attaques. Le bon sens, qui est comme la philosophie pratique des peuples, a toujours fini par y revenir ; ils sont au premier rang de ces choses qui persistent à travers toutes les vicissitudes de la vie publique et privée, et que la société ne pourrait perdre sans se perdre elle-même.

Sous l'autorité tutélaire de ces principes, l'activité humaine se déploie, la vie s'élève, s'étend, se transforme, le travail multiplie ses entreprises, perfectionne ses procédés, accroît sa puissance ; les rapports sociaux s'adou-

cissent, se régularisent, se consolident; la société devient plus grande, plus forte, plus variée; et tous ces progrès s'accomplissent, non parce que l'homme serait parvenu à changer sa condition morale, et à s'affranchir de la loi qui lui a été donnée avec l'être même, mais, au contraire, parce qu'il a su mieux se plier à cette loi, parce qu'il a su mieux réaliser, grâce à l'énergie de sa libre obéissance, le type de perfection qu'il porte gravé au fond de sa conscience.

Rien de plus chimérique et de plus dangereux que cette conception, à laquelle la philosophie de l'histoire s'est quelquefois arrêtée, d'un âge tout humain, qui succéderait, par le cours naturel des choses, à l'âge divin et à l'âge héroïque, et dans lequel la liberté humaine, pleinement émancipée, étendrait sur le monde le règne d'une puissance intellectuelle indéfiniment progressive. Lorsque l'homme s'abandonne à ce rêve, il oublie bientôt qu'il n'est fort qu'à la condition de reconnaître et de surmonter sa faiblesse. C'est à l'heure même où il se croit assuré de tous les progrès, que l'abîme s'ouvre sous ses pas.

Sans doute, l'homme parvenu, par l'effort longtemps continué d'une civilisation déjà ancienne, au plein essor de ses facultés, agira plus par lui-même. Il pourra réaliser par ses seules forces, dans l'ordre des intérêts temporels, des entreprises pour lesquelles jadis il aurait eu besoin de tutelle et d'assistance. Que de choses se faisaient, durant les premiers âges, à l'abri du sanctuaire, où la paix, la science et l'énergie morale avaient trouvé refuge, tandis qu'aujourd'hui, dans nos sociétés plus régulières, plus compactes et plus clairvoyantes sur leurs

intérêts, ces mêmes choses sont abandonnées à la libre initiative et à la libre concurrence de tous. Dans les sociétés avancées, l'action de l'homme apparaît davantage; elle est plus intense, plus étendue, plus raisonnée; mais elle ne peut s'exercer avec efficacité et sécurité, qu'à la condition de ne point se *répandre hors du cercle de moralité* et de justice dans lequel Dieu l'a renfermée. Tout âge est divin, parce que Dieu est toujours le maître de la vie humaine. Une société qui ne connaîtrait plus Dieu ne connaîtrait plus le devoir; la liberté lui manquerait aussi bien que l'autorité.

Personne ne prend au sérieux les théories d'une démocratie extravagante qui fait de l'anarchie un principe, et qui prétend établir la liberté sur les ruines de toute hiérarchie. La liberté et la hiérarchie sont inséparables; en constituant l'une on règle l'autre. Chaque société a sa hiérarchie déterminée par la nature des forces qui subsistent en elle et par le mode de leur action. Il y a un certain ordre hiérarchique dans la vie privée comme dans la vie publique. Des deux côtés c'est par le respect du principe d'autorité qu'est assurée la conservation de cet ordre.

Dans chacun des groupes où se concentre et se déploie l'activité sociale, il y a une certaine organisation du commandement et de l'obéissance, de la direction et de l'exécution. Entre ces groupes eux-mêmes, il existe une certaine proportion de dignité et d'importance, d'après laquelle les forces sociales se classent, et suivant laquelle leur influence politique se détermine. Ce serait une entreprise vaine que de prétendre fonder la liberté d'un peuple sans tenir compte de la hiérarchie sur la-

quelle ses relations sociales sont établies. Tous les progrès qu'une société accomplit dans la liberté consistent en ceci : que la hiérarchie soit constituée de façon à laisser un plus libre mouvement aux forces individuelles, tout en conservant aux relations sociales leur régularité et leur solidité.

Les passions humaines viennent souvent traverser cette œuvre de progrès. Il arrive qu'elles égarent la liberté, en jetant dans les cœurs des impatiences et des agitations qui la font tourner en licence. L'ordre hiérarchique est alors ébranlé, et, faute de stabilité, la société est frappée d'impuissance. D'autres fois les passions dégoûtent les hommes de la liberté, en les rendant incapables de supporter les épreuves qui en accompagnent l'usage. C'est là qu'en viennent les sociétés où règne la passion énervante du bien-être. Celles-ci vont se perdre dans le stérile repos de l'état stationnaire, comme les autres se perdent par les excès d'une activité intempérante et indisciplinée.

Machiavel, et d'autres avec lui, ont pensé que, les passions de l'homme restant toujours les mêmes, le monde doit être toujours dans le même état, qu'il renferme toujours la même somme de bien et de mal, que le bien comme le mal parcourent les diverses contrées, et que, tandis que rien ne change dans l'humanité, on voit successivement les empires grandir et décroître, par l'effet des vertus et des passions qu'ils nourrissent tous en eux[1]. De là cette conséquence, que les nations, par une disposition en quelque sorte fatale des choses, sont condam-

[1] *Discours sur Tite-Live*, liv. II. Introduction.

nées à ne pas dépasser, dans leurs progrès politiques, un certain point de puissance et de liberté.

Ceci peut être vrai lorsque, avec Machiavel, on ne reconnaît dans le monde moral d'autre loi que la loi tout humaine de l'intérêt. Il en est autrement lorsqu'on tient compte des forces supérieures de la vie morale. Avec l'aide de Dieu, l'homme peut accroître en lui ces forces, se rendre maître de ses passions, et surmonter les périls de la prospérité. Cette puissance de conservation et de rénovation morale est une des grandes supériorités du monde chrétien sur le monde païen.

Durant l'antiquité, la civilisation *roule dans un cercle* fatal. Chez les différents peuples, la politique parcourt à peu près les mêmes phases et aboutit aux mêmes décadences.

Dans les premiers âges, la société, au sortir de la vie domestique et de l'état patriarcal, ne connaît que les libertés du régime aristocratique. Bientôt apparaissent, par l'effet du progrès de l'industrie et du commerce, les influences d'une oligarchie fondée sur la richesse. La liberté est restreinte encore, mais déjà elle a rompu les liens du régime aristocratique et appelé à l'activité politique des classes qui, jusque-là, avaient vécu sous la tutelle des classes supérieures. Après le règne d'ordinaire assez court de l'oligarchie, on voit apparaître cette turbulente démocratie des cités antiques, qui de la liberté ne connaît que les passions et les excès, et qui précipite les sociétés dans une prompte dissolution, lorsqu'elles ne vont pas demander au despotisme un remède aussi pernicieux que le mal. Les vraies libertés, les libertés à la fois populaires et hiérarchiques vers lesquelles tendent d'ins-

tinct nos sociétés chrétiennes, non seulement l'antiquité n'y atteignit point, mais jamais elle ne put les soupçonner.

Je ne connais pas de doctrine plus fausse et plus décourageante que celle qui prétend enfermer nos aspirations sociales dans le cercle étroit et douloureux que l'antiquité n'a pu franchir. Les sociétés chrétiennes possèdent des vertus supérieures aux vertus païennes de l'antiquité; elles montrent en toutes choses une intelligence de la justice et de la charité que l'antiquité ne connut jamais; c'est pourquoi elles peuvent avoir des libertés plus étendues et plus durables que les libertés antiques.

Les sociétés développent leurs libertés suivant un certain ordre déterminé par le caractère même des relations de la vie aux divers âges. Cette succession régulière de régimes marqués, en général, de traits analogues chez les divers peuples, répand sur l'histoire politique une certaine uniformité; mais, sous cette uniformité apparente, les situations peuvent être en réalité très différentes.

La société, qui commence par la famille, passe, avant de prendre pleinement le caractère de la vie publique, par l'état patriarcal. Dans la tribu, c'est encore de l'autorité paternelle que dérive la puissance publique. L'appropriation individuelle commence à se montrer au milieu de la communauté originaire de la famille; néanmoins la communauté est toujours la loi dominante. Tout est constitué sur le principe aristocratique, et les libertés de la société patriarcale sont des libertés aristocratiques. A cet âge primitif, le groupe politique est peu considérable; les groupes particuliers, entre lesquels les forces sociales se répartissent, sont en eux-mêmes fortement constitués par le lien de la dépendance personnelle

et de la communauté, mais ils ne se rattachent les uns aux autres que par une hiérarchie d'autant moins rigoureuse que les relations sociales sont moins étendues et moins compliquées.

A mesure que la société s'accroît en nombre et en puissance matérielle, les groupes locaux acquièrent plus d'importance, et, en même temps, la tendance à l'unité se fait plus vivement sentir dans le corps social. Les connaissances se généralisent, la richesse se répand, les relations deviennent plus faciles, plus fréquentes et plus lointaines; l'esprit local cède devant l'esprit public; toutes les forces particulières se dégagent, et un mouvement général d'affranchissement s'opère au sein de la société. Par les progrès de l'intelligence et de la richesse dans les rangs supérieurs du travail, des intérêts nouveaux se constituent. A cet ordre nouveau d'influences répond un ordre nouveau de libertés; l'ancienne hiérarchie sociale, sans être détruite, devient moins absolue, et elle entre en composition avec des forces qu'elle avait jusque-là maintenues dans une complète dépendance politique. C'est alors qu'apparaissent les libertés bourgeoises, qui, dans les premiers temps, prennent leur place au milieu du système des libertés aristocratiques, et se constituent sous la loi du privilège qui garantit ces libertés. Plus tard, lorsque l'intelligence, la richesse, la facilité et l'étendue des relations auront fait de nouveaux progrès, les influences bourgeoises rompront le cercle de la hiérarchie aristocratique; elles étendront et égaliseront le droit politique, de façon à substituer la liberté bourgeoise à la liberté aristocratique; *mais tout s'arrêtera là*. Le peuple aura sans doute accompli sous ce ré-

gime un grand progrès : il aura acquis la plénitude du droit civil, mais il n'aura point de part au droit politique. En ceci déjà, les sociétés modernes dépassent de beaucoup les sociétés antiques. Celles-ci connurent l'égalité dans l'oligarchie, qui fait le fond de nos libertés bourgeoises ; cette égalité prit même chez elles le caractère ardent et ambitieux de la démocratie ; mais jamais l'antiquité ne connut cette liberté civile de tous qui est la loi du monde moderne, et qui conduit naturellement et rapidement les classes populaires à la liberté politique. L'esclavage divisa toujours la société antique en groupes ennemis ; les libertés politiques les plus étendues, même les libertés démocratiques, n'y furent jamais que le partage d'une minorité relativement peu nombreuse.

Le règne des libertés bourgeoises est court. Les aspirations à l'influence et à l'égalité passent promptement de la bourgeoisie dans le peuple. Comme les ambitions bourgeoises ont détruit l'ordre hiérarchique de la société aristocratique, les ambitions populaires rompront à leur tour le cadre, pour elles trop étroit, des libertés bourgeoises. Mais cette intervention du peuple dans la vie publique peut avoir des caractères bien différents. Si les prétentions du peuple à la liberté politique prennent leur source dans les jalousies purement égalitaires qui animent trop souvent la bourgeoisie ; si elles cherchent leur justification dans l'idée d'un droit absolu, que tout homme posséderait par cela seul qu'il possède la raison ; si, de ce droit individuel et de la seule force du nombre, elles veulent tout faire dériver dans l'ordre politique ; en un mot, si la doctrine et la passion démocratiques ont envahi les masses, le monde aura tout à redouter des

cupidités intraitables et des agitations sans cesse renaissantes qui, depuis un siècle, ont mis nos sociétés à de si rudes épreuves.

Mais ne confondons pas les légitimes libertés du peuple avec la fausse liberté de la démocratie. Celle-ci, l'antiquité la connut, dans les limites resserrées de la cité païenne, et elle fut alors ce qu'elle est encore aujourd'hui : une force de destruction qui précipite rapidement les peuples à leur ruine. Les vraies et saines libertés populaires sont bien différentes. Elles s'inspirent surtout de la fidélité au devoir; elles sont modérées autant que dignes et fières; loin de provoquer à l'antagonisme et à l'instabilité, elles mettent partout l'harmonie, la paix, l'ordre stable et en même temps progressif. Le vrai peuple, le peuple qui accomplit vaillamment, par le travail, dans l'ordre moral et dans l'ordre matériel, la tâche que Dieu a imposée à l'humanité, le peuple qui puise ses convictions, non point dans les vagues conceptions d'un rationalisme quintessencié, mais dans les simples et sérieux enseignements du christianisme, ce peuple-là, en même temps qu'il a conscience de son droit et de sa force dans l'ordre général de la société, a conscience aussi des périls et des déceptions que lui prépare l'esprit démocratique. Ce qu'il lui faut, ce n'est pas la liberté avide et violente de la démocratie, mais la liberté réglée, patiente et féconde d'une société qui porte avec constance et honneur le fardeau du travail, qui considère la paix publique comme son premier bien, qui n'use du droit politique que pour faire respecter son droit civil, avec tous les intérêts qu'il protège.

Les libertés populaires ainsi comprises sont un fruit

du christianisme. Elles apparaissent lorsque l'œuvre de l'affranchissement civil des travailleurs est accomplie, et que l'organisation du travail par la liberté est arrivée à son terme. A ce moment, le travail, plus libre dans ses mouvements, est aussi plus puissant et plus varié dans ses applications, plus compliqué dans toutes ses relations. La solidarité croît avec la division du travail et avec l'étendue de ses entreprises. Dans tous les rangs des travailleurs, on comprend mieux le besoin qu'on a les uns des autres. Sous la loi d'une complète liberté civile, toutes les classes se trouvent plus rapprochées par les idées et par les mœurs, aussi bien que par les intérêts. L'unité de la vie sociale se fait mieux sentir, dans l'ordre matériel comme dans l'ordre moral; et cette unité plus étroite, résultat du progrès général de la civilisation, appelle et rend plus facile le concours de toutes les forces particulières au mouvement général de la vie politique.

Le péril, en ce régime de libre initiative et de vaste activité, c'est l'instabilité et l'individualisme. Il s'agit aujourd'hui d'assurer à toutes ces forces, pleinement émancipées de la vie civile, la légitime influence à laquelle leur importance leur donne droit dans la vie politique. Et cette influence il faut la leur assurer, tout en maintenant les conditions générales d'autorité, de hiérarchie et de stablilité, sans lesquelles aucune liberté ne saurait subsister, parce que sans elles la société elle-même serait à chaque instant compromise.

Dans les sociétés qui nous ont précédés, comme dans la société où nous vivons, la liberté a subi bien des transformations. Mais, au milieu de tous ces changements, et nonobstant tous les accroissements qu'elle a

pris, il y a certains traits essentiels, certaines institutions générales de la vie humaine, qui se retrouvent toujours. Sous tous les régimes qui ont laissé leur trace dans l'histoire, on a su les concilier avec la liberté progressivement étendue, régularisée et affermie. Si les grandes libertés populaires étaient incompatibles avec ces institutions universelles et fondamentales, il faudrait considérer comme un fatal égarement les entraînements qui portent aujourd'hui le monde vers ces libertés. Il y aurait alors pour toute société, sous peine de périr, nécessité de s'arrêter dans cette voie de perdition.

Tout cela n'est que trop vrai de la liberté démocratique. Mais les principes dont elle s'inspire ne sont point, il s'en faut, les principes vrais et les bases nécessaires de toute liberté. La liberté du peuple est née, elle a grandi, sous l'empire de principes tous différents. Nous sommes profondément convaincu qu'elle ne recevra son complément et sa consécration définitive, qu'autant qu'elle restera fidèle aux doctrines qui ont dirigé et soutenu ses premiers pas.

Séparons nettement les libertés populaires de la liberté démocratique. Évitons de confondre dans les termes ce qui, dans la réalité, est très différent. N'appelons pas démocratie des libertés qui n'ont au fond rien de démocratique, et qui aiment et respectent tout ce que la démocratie repousse et méprise. Les libertés populaires sont des réalités vivantes, anciennes parmi nous, et destinées à durer en progressant, comme toutes les choses légitimes. La liberté démocratique n'est qu'une abstraction, par laquelle les sociétés moralement déchues cherchent à justifier leurs révoltes contre les doctrines de

respect, de modération et d'abnégation, qui forment la tradition constante de l'humanité et la loi naturelle de tout ordre social.

Parmi nous le débat ne peut s'établir qu'entre ces deux régimes de liberté. Qui songerait aujourd'hui à mettre en question la liberté elle-même? Si nous voulons savoir ce que peuvent être les libertés populaires, à quelles conditions elles peuvent se consolider, ce que nos sociétés doivent éviter au milieu des égarements et des aveuglements de la démocratie, c'est le passé de la liberté qu'il faut considérer.

Comment les peuples modernes ont-ils réussi à élargir successivement le cercle des droits civils et des droits politiques, sans briser l'ordre hiérarchique et sans amoindrir l'autorité? Comment ont-ils pu graduellement rompre les liens qui assujettissaient le travail, et individualiser la propriété, tout en réalisant par l'association ce concours des forces, qui est la condition indispensable du succès du travail, dans l'ordre moral et dans l'ordre matériel? Comment ont-ils pu, de siècle en siècle, accroître cette mobilité des forces sociales, qui est la conséquence d'une exploitation plus complète de toutes les ressources du globe, et de l'extension de toutes les relations du travail affranchi, sans ôter à la société les éléments de stabilité et de tradition nécessaires à ses progrès autant qu'à sa conservation?

Il faut savoir quelle solution a été donnée à ces graves difficultés, sous les divers régimes que la société a traversés jusqu'ici, pour être à même de reconnaître les conditions du progrès et de l'affermissement de la liberté, sous le régime nouveau dans lequel nous sommes entrés.

II.

LES LIBERTÉS ARISTOCRATIQUES.

L'aristocratie est la condition politique des peuples à leur premier âge. La société n'a alors que des libertés aristocratiques, et elle ne pourrait en avoir d'autres. Par le cours du temps le régime aristocratique se modifie. La liberté y reçoit des accroissements, ou bien elle y subit des restrictions, suivant le degré de puissance morale et de puissance matérielle auquel la société est parvenue. Autre est l'aristocratie d'une société voisine encore de l'état patriarcal, et l'aristocratie d'une société où la vie politique et économique a reçu ses pleins développements. On se tromperait gravement, si l'on confondait des régimes politiques qui, avec certains traits communs, sont en réalité très différents. Les mots de la langue politique, sous une apparente simplicité, offrent à celui qui veut les pénétrer plus d'une difficulté. Avant tout il importe, en une question si délicate, d'écarter toute ambiguïté.

Quand on parle d'aristocratie, tout le monde comprend qu'il s'agit d'une organisation sociale où une classe, supérieure au reste du peuple, est en possession d'une certaine prépondérance politique. Toutefois, cette prépondérance n'est point partout de même nature. Le privilège de la naissance, avec la supériorité de la fortune, des

lumières et de la considération publique, tels sont, en général, les caractères sous lesquels l'aristocratie nous apparaît. Si le privilège aristocratique se rattache à la possession du sol, en sorte que le droit de souveraineté et le droit de domaine privé se trouvent étroitement unis, l'aristocratie prend le caractère féodal. Elle peut prendre aussi le caractère oligarchique, si elle repose essentiellement et principalement sur la supériorité de la fortune. L'aristocratie, comme l'entendait Platon, peut se constituer indépendamment du privilège de la naissance, car les meilleurs ne sont pas toujours les plus nobles. La noblesse d'ailleurs ne doit pas être confondue avec l'aristocratie. La noblesse a pour trait distinctif la naissance, mais le privilège de la naissance n'a pas toujours pour conséquence le privilège politique, et les nobles peuvent bien ne point posséder, de droit, cette participation à l'exercice des pouvoirs publics, sans laquelle il n'y a pas de véritable aristocratie. De même encore, dans une société où sont établies, sous la règle de l'égalité devant la loi, des supériorités sociales incontestées, il y aura de grandes influences aristocratiques, mais il n'y aura pas d'aristocratie, dans le vrai sens du mot.

La société publique sort de la famille, et longtemps elle en garde l'empreinte. Or, l'institution aristocratique se rattache intimement à l'esprit de famille. C'est dans la famille et par l'hérédité que se conservent les traditions qui font la force et la vie même de l'aristocratie. D'ailleurs, par le fait, la société, en passant de l'état domestique à l'état public, prend naturellement la forme aristocratique. Les pères de famille qui, dans la société domes-

tique, exercent l'autorité sur tous ceux qui descendent d'eux, sont les chefs naturels de cette agglomération de familles de plus en plus nombreuses qu'on nomme la cité. C'est sur eux que le pouvoir, primitivement concentré dans les mains du père commun, se répand en quelque sorte, et c'est entre eux qu'il s'organise. Ces chefs, qui se trouvaient, sous le gouvernement du père commun, égaux les uns aux autres, se partagent l'autorité de manière à se garantir réciproquement leurs droits, soit sous le régime républicain, soit sous le régime monarchique où l'aîné succède à la royauté du père. De là, la liberté aristocratique, laquelle est constituée, pour la classe privilégiée, sur la règle de l'égalité. Cette classe a seule la pleine liberté politique et civile; mais les classes inférieures, bien qu'assujetties vis-à-vis des classes supérieures, ne sont point pour cela privées de toute liberté. Aussi longtemps que règnent, avec les vertus primitives, les mœurs patriarcales, le régime aristocratique reste assez doux. La sujétion n'y a d'autre caractère que celui des relations fixes et permanentes, qu'imposent les conditions du travail à cette période de la vie sociale. Mais, à mesure que les traditions et la foi primitive perdent de leur empire, l'affaiblissement des vertus et le progrès des cupidités amènent la domination de la force. Les mœurs guerrières remplacent les mœurs patriarcales et pacifiques. Alors l'assujettissement des classes inférieures s'aggrave. Tandis qu'il conserve, pour un certain nombre, le caractère de la clientèle, il se transforme, pour le plus grand nombre, en servitude pure et simple. A mesure que la société entre davantage dans la vie publique, et qu'elle s'éloigne des habitudes et des tradi-

tions de la vie domestique, la distance devient plus grande entre les classes dominantes et les classes assujetties.

Aux origines de la société, la solidarité obligatoire et le lien héréditaire sont partout. Dans la *gens* des temps antiques, plus tard dans la phratrie hellénique et dans la curie italienne, qui sont la continuation et le développement de la *gens*, nous rencontrons les mêmes conditions de communauté et d'engagement permanent que nous offrent, à leur berceau, les peuples de l'Europe moderne. Ces conditions s'imposent à la classe libre et dominante, aussi bien qu'aux classes assujetties. Les membres libres de la *gens*, en Grèce comme en Italie, possèdent toute l'étendue du droit religieux et du droit civil du clan ou confrérie à laquelle la naissance les rattache; mais, en revanche, ils lui appartiennent, par les obligations que leur impose une confraternité fondée sur la naissance, et organisée sur la règle de l'unité du culte, de l'assistance mutuelle et de la soumission aux décrets portés par la communauté dans l'intérêt de tous.

Cette fixité des relations, le lien permanent qui astreint les membres de la classe dominante, tout en leur laissant une grande et vraie liberté dans le groupe auquel ils appartiennent, est aussi un des caractères dominants de la féodalité. Personne, dans le régime féodal, n'a de puissance illimitée, et personne, d'autre part, n'échappe au lien qui attache l'homme à la terre. Par la fixité des tenures, tout y est hiérarchiquement constitué, suivant la loi de l'engagement permanent et de l'association obligée. Le vassal, qui ne subit d'autre dépendance que celle du service noble, tient à la terre et est aliéné avec elle, aussi

bien que le serf et, en général, le tenancier qui est astreint vis-à-vis du seigneur à des obligations réputées d'ordre servile.

La fixité du lien féodal n'entraîne pas, du reste, l'asservissement de ceux qui y sont engagés. Les vassaux ont, vis-à-vis de leur seigneur, autant de liberté que celui-ci en a vis-à-vis de son suzerain. Dans le système de l'association hiérarchique et obligée de la féodalité, deux choses dominent : l'étroite solidarité de tous les membres d'un même groupe social, et le caractère synallagmatique de tous les engagements. En vertu du principe de solidarité, tout possesseur de fief doit assistance à ses pairs. L'union des pairs de chaque seigneurie est intime, solide, féconde pour le bien et pour le respect des droits de tous. En conséquence du caractère synallagmatique de l'engagement féodal, le seigneur doit assistance à son vassal et le vassal à son seigneur. Ce lien synallagmatique a pu quelquefois être affaibli ou altéré au profit du suzerain, mais il demeure toujours la règle générale et le droit commun. Dans la féodalité pure, notamment dans les Assises de Jérusalem, il est partout énoncé de la façon la plus nette. Où trouverait-on, en faveur de la liberté, quelque chose de plus précis et de plus efficace que ce principe des Assises, par lequel tous les pairs sont tenus « de se garder, de se sauver et de s'entr'aider l'un l'autre, si le seigneur les veut mener, de leur corps, ou de leur fief, ou de leur tenure, autrement que par leur jugement à eux qui sont pairs, et qui sont cour quand le seigneur y est[1] ». C'est de ce principe de la liberté aristocratique, qui subordonne l'o-

[1] *Livre de Jacques d'Ibelin*, n° 13. — Voir sur le même point le *Livre de Jean d'Ibelin*, chap. CCV à CCX.

béissance à la condition du bon traitement, que le droit anglais a tiré les garanties constitutionnelles les plus fortes contre l'arbitraire des souverains. Le pouvoir véritable, la souveraineté, la suzeraineté, suivant le langage du temps, appartient à la cour féodale. Le principe de l'association et de l'engagement synallagmatique donne naissance au principe du gouvernement de la société par elle-même [1].

Les obligations auxquelles la classe assujettie est astreinte, durant les âges aristocratiques, sont analogues aux obligations imposées aux membres de la classe dominante. Dans l'antiquité, au moins pour la période historique, on n'aperçoit point de rapports féodaux. La directe du seigneur ne se trouve nulle part, mais il y a le lien héréditaire qui attache le client à la *gens*. Le client du moyen âge, le serf, est attaché au sol, et, grâce à la réciprocité du droit, cette attache au sol le place dans une situation fort supérieure à celle du client de l'antiquité. Le client, uni à la *gens* par une certaine participation au culte domestique, supporte, quant à sa liberté personnelle et quant à ses biens, plusieurs des restrictions auxquelles le serf est soumis. Comme le serf il s'en affranchit insensiblement. Mais tandis que l'a-

1 « La cour féodale doit être moins considérée comme un tribunal que comme une assemblée politique et souveraine, dans le sein de laquelle les intérêts de la seigneurie, et les intérêts particuliers des vassaux, étaient exposés et librement débattus. La suzeraineté n'appartenait point au seigneur; il n'en avait que le titre apparent. Le pouvoir suprême résidait dans l'assemblée de tous les intéressés, qui seule possédait le droit de dépouiller un vassal de son fief. Cette idée sur la souveraineté, qui sert aujourd'hui de base à la constitution politique de l'Europe, fut adoptée et mise directement en usage par l'aristocratie féodale. » — M. Beugnot, *Assises de Jérusalem,* introduction aux *Assises de la haute cour*, p. LX.

doucissement progressif du servage, dans les sociétés chrétiennes, conduit le peuple à la liberté, dans les sociétés païennes, la clientèle ne tombe en désuétude que pour faire place à un esclavage de plus en plus nombreux et de plus en plus dur. La clientèle des derniers temps de la république romaine ne ressemble plus en rien à la clientèle des premiers siècles, qui a complètement disparu. Elle repose sur un simple rapport personnel entre l'affranchi et son ancien maître, et n'est plus qu'un état transitoire entre la servitude et la liberté. La servitude, multipliée et aggravée en raison même des progrès de la civilisation païenne, est la condition générale des hommes qui travaillent de leurs mains. Tandis que l'esclavage s'accroît sans mesure dans les villes, par les progrès incessants du luxe et de l'oisiveté parmi les classes libres, l'agriculture, dans les latifundia, est de plus en plus livrée au travail servile. Au temps de la grande puissance de Rome, l'esclavage est le lien par lequel la plus grande partie des travailleurs se trouvent rattachés à l'aristocratie qui gouverne la cité.

Durant le moyen âge, à ce lien de la force sans mesure et sans pitié, les influences du christianisme substituent, dans la mesure de ce que permet la condition générale de la société, le lien et la garantie du droit. Sous l'impulsion de la charité, ce droit, étroit à l'origine, se dilatera de siècle en siècle, et finira par laisser plein essor à la liberté. Mais, à cette œuvre d'affranchissement, il faudra du temps. On ne pourrait, en effet, sans faire violence à la nature des choses, constituer sous la règle du droit individuel et de la pleine liberté une société dont les mœurs tiennent encore de l'état patriarcal. La commu-

nauté est la loi de toute société domestique. De la famille elle passe à la tribu, et elle dure encore, alors que, depuis longtemps déjà, les sociétés sont soumises à la loi de la vie publique. Or, la communauté amène, par la force des choses, la dépendance des travailleurs d'ordre inférieur. L'engagement permanent est la loi naturelle de la communauté domestique. La famille, en effet, assure à tous ses membres la subsistance. Ne faut-il point, dès lors, qu'elle puisse compter sur le concours de tous les bras à l'œuvre du travail qui la nourrit? D'ailleurs l'isolement de la famille primitive, et de la tribu qui la continue; la nécessité d'efforts énergiques et longtemps soutenus, pour mettre en valeur les forces productives dont disposent les sociétés naissantes; puis encore l'impossibilité pour l'homme de vivre indépendant, dans ce monde où il n'y a pas d'ordre général qui puisse le protéger; toutes ces causes contribuent à retenir attachés à la tribu, par le lien d'un engagement permanent, les hommes qui n'ont d'autre ressource que leur travail. Cette dépendance n'est pas exclusive de toute liberté; elle se rapproche de l'association plus que de la servitude. C'est l'association à laquelle les circonstances imposent le caractère obligatoire et héréditaire.

Les marches, qui furent le mode de constitution primitive des peuples germains, nous présentent le mélange de communauté et d'appropriation privée qui répond à un état de société où la transition entre la vie domestique et la vie publique est déjà fort avancée. La colonge et la villa, qui dérivent de la marche, sont également organisées sur le principe de l'association. Entre les hommes qui occupent les terres groupées autour du chef-

manse, de la terre salique, et le propriétaire de ce domaine privilégié, il y a des obligations qui résultent de la communauté. Le propriétaire du manse dominant doit à ses tenanciers cette intervention protectrice qui assure la paix et la paisible possession de tous les droits. Les tenanciers, de leur côté, doivent au propriétaire de la terre salique un certain concours pour l'exploitation de son domaine seigneurial. Cette communauté de la marche, de la colonge et de la villa, peut avoir été constituée à l'origine sur le principe de la libre association, et n'avoir subi que plus tard la domination du seigneur; elle peut aussi avoir été seigneuriale dès le commencement; mais toujours elle conserve le caractère d'une communauté. Elle peut être plus ou moins libre, plus ou moins assujettie, suivant les temps et les lieux; mais toujours on y retrouve la règle de l'obligation réciproque et de l'assistance mutuelle, en un mot, de l'association, qui domine dans tout le régime féodal. Sous ce régime, l'association est le mode d'existence des populations urbaines et industrielles, aussi bien que des populations rurales. Lorsque les travailleurs des métiers s'émancipent et s'organisent, et que la liberté bourgeoise se fait sa place au milieu de l'ordre féodal, c'est dans l'association qu'elle trouve ses garanties, et c'est le principe de l'assistance mutuelle qui sert de fondement à ses institutions.

Lorsque la féodalité est définitivement constituée, lorsque s'est établi, par toute l'Europe, le règne de cette puissante aristocratie chrétienne dont notre âge a vu disparaître les dernières prérogatives, les classes vouées au travail vivent sous un régime de garanties person-

nelles et de fixité de la propriété, qu'elles n'avaient guère connu dans les siècles païens. La servitude a fait place au servage, et cette condition, avec les nombreuses variétés qu'elle comporte, assure aux travailleurs une situation où les rapports avec le seigneur sont, pour chaque tenure, nettement définis, et d'où l'arbitraire du maître est exclu. « Le serf retire sa personne et son champ des mains de son seigneur ; il lui doit, non plus son corps ni son bien, mais seulement une partie de son travail et de ses revenus. Il a cessé de servir, et il n'est plus qu'un tributaire, sous les divers noms d'homme de corps ou de pôté, de mainmortable, de taillable, de serf ou de vilain [1]. »

La garantie suprême des droits populaires, le jugement par jury, est sinon toujours dans les faits, du moins partout dans l'esprit et les tendances du moyen âge. Les vassaux à tous les degrés ne peuvent être jugés que par leurs pairs ; c'est un des traits caractéristiques de la liberté féodale. Ce principe n'est point étranger aux tenures roturières, bien qu'il n'y soit point général comme il l'est pour la tenure en fief. Dans les cours colongères de la Germanie, les paysans prononcent sur le fait et fixent le droit en constatant la coutume. En Allemagne, jusqu'au quatorzième siècle, les communautés rurales font loi sur elles-mêmes, et s'administrent avec une grande liberté. Dans la Gaule, malgré les influences contraires du droit romain des Césars, on rencontre, sur plus d'un point, des indices de ce droit de liberté. Dans la Bretagne il y en a des traces certaines. Il est en pleine

1 M. Guérard, *Prolégomènes du polyptique d'Irminon.*

vigueur, au treizième siècle, dans les corporations d'arts et métiers. Partout, au moyen âge, l'ouvrier, quant au régime intérieur du métier, est juge et législateur. C'est de ce vieux droit de l'Europe chétienne fidèlement gardé, que l'Angleterre a tiré le principe de sa loi commune sur le jugement par jury, principe dont ses légistes font, avec raison, le fondement du droit privé et public de tout Anglais.

Ce régime, où tout est fortement uni par l'association, et par le concours de tous, à chaque degré, pour l'administration de la chose commune, a néanmoins ses forces dissolvantes de cupidité et d'individualisme. D'elles-mêmes, en effet, les aristocraties sont égoïstes; volontiers elles restreignent le droit dans les limites de la capacité aristocratique, et elles refusent d'autant plus la liberté aux classes assujetties qu'elles tiennent davantage à se l'assurer à elles-mêmes. Mais, au moyen âge, l'esprit du christianisme, qui, de plus en plus, pénètre la société, lutte contre ces tendances mauvaises du régime aristocratique. S'il ne parvient pas toujours à les vaincre, du moins il les contient.

Louis XIV, dans ses Mémoires, dit, au sujet des États aristocratiques : « Il n'y a que l'intérêt seul qui puisse donner quelque règle à leur conduite. » En effet, au fond de toute constitution aristocratique, il y a l'intérêt de la puissance et de la grandeur de la classe dominante qui s'impose à ses membres presque à leur insu. Tel, qui n'est point intéressé pour lui-même, le devient aisément quand il s'agit du corps auquel l'avenir des siens se trouve étroitement lié, et à la grandeur duquel lui-même est prêt à s'immoler.

Dans l'antiquité païenne, le droit de la classe privilégiée est fondé sur la participation de ses membres au culte, dont la plèbe est exclue. Privée du principe même de la vie morale, la plèbe est aussi privée du droit politique et du droit civil. Pour le patricien, le plébéien est à peine un homme. Rien de pareil dans les sociétés aristocratiques où règne le christianisme. Si quelque ombre de ces exclusions méprisantes y apparaît, ce n'est qu'au temps où les vices du paganisme ont chassé des âmes l'esprit de sacrifice, de charité et de fraternité de l'Évangile. Là où l'Église catholique exerce librement sa puissance, le pouvoir spirituel, toujours distinct des pouvoirs temporels, fera respecter la dignité et le droit du chrétien en la personne des petits et des faibles, et revendiquera contre tous les despotismes leur légitime liberté. S'il y a, pour les sociétés qui pratiquent la doctrine du Christ, un préféré, c'est le pauvre. L'Église est ouverte à tous, mais les riches n'y entrent qu'à la suite des pauvres. « L'Église, dans son premier plan, dit Bossuet, n'a été bâtie que pour les pauvres. Les riches, en cette qualité de riches, n'y sont soufferts que par tolérance. C'est aux pauvres et aux indigents, qui portent la marque du fils de Dieu, qu'il appartient proprement d'y être reçus. » Sous l'empire de telles doctrines, les tendances égoïstes de l'aristocratie seront énergiquement combattues, et toutes les aspirations à l'affranchissement du peuple trouveront faveur et appui [1].

[1] Dans son commentaire sur les *Assises de Jérusalem*, M. Beugnot signale « les efforts que les chefs de la société féodale n'ont cessé de faire pour subordonner l'exercice de leur pouvoir aux règles de la charité chrétienne. Malheureusement, ajoute-t-il, il était dans la nature du système féodal de sanctionner l'asservissement de la classe la plus nom-

C'est postérieurement au treizième siècle, quand la société chrétienne, corrompue par ses prospérités mêmes, commence à déchoir dans l'ordre moral, que çà et là apparaissent certaines formalités ridicules et humiliantes de l'hommage, que ne connut point la féodalité pure, et qui n'ont d'autre but que de marquer, en traits poignants, l'abaissement du roturier devant son seigneur [1]. Les raffinements de l'orgueil de caste coïncident précisément avec l'altération du véritable esprit féodal, et avec les efforts que fait l'absolutisme païen pour ressaisir une société que le christianisme avait soustraite à son empire. Le peuple, qui a la mémoire longue, ne les a point oubliés, pas plus qu'il n'a oublié les entreprises, bien plus anciennes mais bien autrement sérieuses, des seigneurs avoués sur les marches libres, qu'ils avaient mission de protéger, et que souvent ils réduisirent à une sujétion

breuse de la société. Mais il serait injuste de ne pas reconnaître que les doctrines publiées, sans contestation, par Ibelin et par Philippe de Navarre, eussent pour résultat de limiter le pouvoir seigneurial, et de *mettre en regard de ce pouvoir des obligations qui devaient lui servir de justification.* » (Notes sur Philippe de Navarre, chap. XXXVII.)

M. Gneist fait, à propos de l'influence de l'Église sur la société féodale, une remarque très juste : « Sans l'Église, l'influence destructive de l'inégalité de la propriété, sur la constitution germanique, aurait dû amener la barbarie ou la servitude de la masse des petits propriétaires libres. La constitution temporelle de l'État tendait à ce résultat. L'activité de l'Église est surtout manifeste si on la considère dans son action à l'égard du faible et du fort, dans la tutelle des classes qui demeuraient sans protection. » (*La Constitution communale de l'Angleterre,* 1[re] partie, 1[re] période, section 1[re], n° 3.)

Il y a longtemps que M. Guizot a dit : « Si l'Église chrétienne n'avait pas existé, le monde entier aurait été livré à la pure force matérielle. » (*Histoire de la civilisation en Europe.*)

1 On a grossi à plaisir le nombre et la portée de ces humiliations que la féodalité en décadence infligeait à la dignité humaine. M. Odier le fait remarquer avec raison, dans son *Esquisse du droit féodal.* — Voir la *Revue historique du droit français,* tome VII, p. 424.

dont elles ont mis des siècles à s'affranchir. Les abus de la féodalité sont incontestables. La confusion du droit régalien avec le droit de propriété y prêtait singulièrement. Aujourd'hui, lorsque nous ne nous en rendons pas bien compte, nous prenons pour des exactions intolérables du propriétaire ce qui était, sous la féodalité, je ne dirai pas toujours mais souvent, l'exercice du droit rigoureux et nécessaire de la souveraineté. Sans doute il y eut au moyen âge, dans l'exercice de ce droit, de graves excès. Mais, à tout prendre, il est douteux qu'ils aient été plus graves et moins supportables, que les abus commis à d'autres époques, par des pouvoirs publics moins en défaveur que la féodalité auprès des écoles de la démocratie moderne. Nous oublions trop facilement que les restrictions au libre mouvement de la vie sociale, qui nous paraissent aujourd'hui abusives et intolérables, constituaient, pour le temps où elles étaient en vigueur, les seules garanties possibles du droit. Au moyen âge, le droit ne pouvait s'individualiser et s'affermir qu'en prenant pour point d'appui la fixité de la propriété et les engagements permanents et obligés qui étaient la forme générale des rapports sociaux. Il faudra que la société ait fait de grands progrès, que la puissance de l'homme sur le monde extérieur ait été accrue, que le cercle encore étroit de la vie publique et privé ait été élargi, pour qu'il soit possible à l'individu de se mouvoir avec indépendance dans la plénitude de son droit.

Après que l'évolution qui conduit les sociétés modernes vers la liberté civile et l'émancipation des forces individuelles est accomplie, l'aristocratie, même lorsqu'elle

conserve l'indépendance politique, prend un caractère tout différent de l'institution féodale : elle se transforme en oligarchie. Dans cette condition nouvelle, elle pourra garder quelque chose des apparences de la féodalité, mais, en réalité, elle en sera bien éloignée. Le véritable esprit de la féodalité se retrouvera moins encore dans l'aristocratie, que la prépondérance de la royauté aura réduite à la condition de simple noblesse, ne possédant de vie politique que ce qu'il plaît au maître de lui en concéder. Il y aura là des privilèges et des prétentions qui prendront leur fondement dans l'ancien droit féodal; mais on verra, sous ce régime, les devoirs et les libertés de l'ordre féodal se perdre dans un égal oubli.

Ce n'est point sans péril que la société accomplit cette transformation, par laquelle elle dégage complètement son régime public de tout caractère de domaine privé, et son régime économique de tout lien d'association permanente et obligée. C'est, en effet, au moment où disparaissent les derniers vestiges de la communauté primitive, que l'individualisme s'introduit plus facilement dans les mœurs publiques. Il y a lieu d'en redouter les conséquences, autant sous le régime de la liberté oligarchique des sociétés qui se gouvernent elles-mêmes, que sous le régime de la centralisation monarchique.

Les Anglais ont accompli, avec plus de succès qu'aucun autre peuple, cette transition du régime féodal au régime de la liberté et de l'unité politiques. Tout concourt en Angleterre, au sein même de la féodalité, à fonder et à développer la liberté politique : le droit prépondérant du roi, comme suzerain direct de tous les fiefs du royaume, droit par lequel il contient la féodalité

sans lui ôter sa vie propre; la puissance des communes, capables de se défendre par elles-mêmes des abus de la force; les garanties légales accordées de bonne heure à la possession des copy-holders; la règle de l'égalité de l'impôt résultant du droit qu'a la couronne d'exiger de tous les propriétaires la taxe de l'escuage; la destruction, dans la guerre des Roses, des vieilles races féodales; mais, plus que tout le reste, l'habitude de l'association et de l'initiative individuelle, que les Anglais tiennent des traditions germaniques, fortifiées et disciplinées, durant le moyen âge, par les influences de l'Église catholique, et qu'ils ont su défendre contre les entreprises du césarisme moderne.

Dès le quinzième siècle, la loi commune donne à tous les Anglais des garanties, qui sont encore aujourd'hui le fondement de leurs libertés publiques. Sous les Tudors, la noblesse n'a d'autres privilèges que ceux de la pairie, et ce sont des privilèges purement politiques. La suzeraineté féodale n'existe plus que de nom et l'hommage n'est plus qu'une simple formalité. Dans les relations de la vie sociale, il n'y a plus rien de l'ancienne subordination aux seigneurs. L'autorité appartient à la propriété foncière. Les propriétaires, qui remplissent les grandes charges du comté, n'ont que la supériorité d'influence qu'ils doivent à leur fortune et à leurs fonctions. Le droit politique, tel que l'entendent les peuples modernes, a remplacé le droit féodal.

Au dix-huitième siècle, le gouvernement de la société anglaise est entièrement aux mains de cette aristocratie fondée principalement sur la richesse territoriale, et qui tient une sorte de milieu entre le régime féodal et le ré-

gime bourgeois. On a bien, dans ce régime, conservé certaines formes de la féodalité, mais l'esprit de la société féodale s'en est depuis longtemps retiré. A part la courtoisie des manières dans les rangs supérieurs, la chevalerie y a laissé peu de traces. La chevalerie était née du souffle catholique qui animait l'Europe au moyen âge; la réforme de Henri VIII l'a atteinte à ses sources mêmes. Dans cette société, où l'intérêt remplace la charité, l'honneur se mesure à la fortune et le respect à la force. Ce sont les durs instincts de l'oligarchie qui y règnent. Là, chacun cherche, sous la règle de l'intérêt individuel, son plus grand profit. Les grands propriétaires expulsent de leurs domaines les petits cultivateurs; l'agriculture est livrée aux cupidités de l'exploitation mercantile; l'industrie engendre les misères que résume le mot de paupérisme, expression nouvelle dans la langue, comme la chose elle-même l'était dans la société chrétienne. C'est par les influences égoïstes, qui dominent cette société utilitaire, que s'opère cette séparation entre les riches et les pauvres dont les conséquences sociales dépassent ce qu'il y eut de pire dans l'assujettissement féodal, et rappellent à certains égards l'asservissement du travail dans l'antiquité [1].

[1] M. de Tocqueville caractérise en ces termes les conséquences sociales de l'oligarchie en Angleterre :

« Je ne sais s'il a jamais existé une aristocratie aussi libérale que celle de l'Angleterre... Il est cependant facile de reconnaître que dans la législation anglaise le bien du pauvre a fini par être souvent sacrifié à celui du riche, et les droits du plus grand nombre aux privilèges de quelques-uns. Aussi l'Angleterre, de nos jours, réunit-elle dans son sein tout ce que la fortune a de plus extrême, et l'on y rencontre des misères qui égalent presque sa puissance et sa gloire. » (*De la Démocratie en Amérique*, tome II, chap. VI.)

Nulle part la condition politique de la nation et la condition sociale des classes inférieures n'offrent un plus frappant contraste. Grâce à l'amour des traditions inhérent au caractère anglais, le développement de la liberté politique et civile s'y est effectué sans interruption, depuis deux siècles, sous l'autorité des principes d'ordre et de subordination si profondément enracinés dans les mœurs de la vieille Angleterre. Là point de divorce avec le passé, point de folles utopies sur l'avenir. Nulle influence, jusqu'ici du moins, de l'esprit de révolution. En rompant avec la tradition dans l'ordre spirituel, l'Angleterre l'a fidèlement conservée dans l'ordre politique. Les libertés d'aujourd'hui ne sont que les libertés d'autrefois, étendues et modifiées selon les conditions nouvelles de la vie sociale, mais toujours maintenues dans les termes d'un sincère respect pour le pouvoir et pour la coutume des ancêtres. Sans doute sous ce régime qui conserve, malgré toutes les réformes, son fond aristocratique, le droit politique ne dépasse pas un certain cercle d'intérêts et d'influence; mais ce cercle s'élargit sans cesse, et toutes les forces nouvelles que développe la féconde activité de la nation viennent successivement y prendre leur place. Chez les Anglais, en tout ce qui est de la vie privée, la distance est immense entre le riche et le pauvre; mais aucune limite légale, aucune restriction de droit ne sépare les classes ouvrières des classes les plus favorisées. La fière aristocratie qui siège dans la Chambre des lords ouvre ses rangs à toutes les supériorités que le travail heureux et honnête a élevées à la fortune [1].

[1] Lord John Russel, d'accord en ceci avec tous les publicistes anglais,

Le tableau est tout autre si, au lieu de considérer l'état politique de l'Angleterre, on considère son état social. Profondément atteinte dans sa vie morale par les doctrines utilitaires, l'Angleterre n'a pas su mettre à profit ses libertés politiques, pour préserver ses classes ouvrières de toutes les exploitations de l'intérêt privé, et pour diminuer leur misère en accroissant leurs vertus. Il lui a manqué la force souveraine de l'abnégation et du sacrifice, seule capable de contenir, dans les bornes de la justice et de l'humanité, l'orgueil de la richesse; seule capable aussi de rapprocher les uns des autres, et de confondre dans une vraie et forte unité, les grands et les petits, les riches et les pauvres. Sans cette vertu du sacrifice, sans la charité qu'elle répand dans toutes les relations sociales, la liberté est dangereuse pour le riche qu'elle laisse enfermé dans l'égoïsme de ses jouissances, autant qu'elle l'est pour le pauvre qu'elle livre aux abaissements et aux découragements de la misère. A ne considérer que l'ordre politique, l'Angleterre est en mesure de réaliser plus facilement qu'aucun autre peuple cette pleine expansion des libertés populaires, que notre siècle poursuit à travers tant de révolutions et de ruines. Mais, pour l'accomplissement de cette laborieuse transforma-

notamment avec Hallam, s'exprime très nettement à ce sujet : « Les Anglais ont toujours compris que si l'ordre de la société exige l'établissement des rangs supérieurs et inférieurs, la *nature distribue dans* tous les rangs, avec une impartiale justice, les sentiments et les facultés intellectuelles. C'est à cet esprit que se rattache étroitement l'absence de toute distinction entre le gentilhomme et le roturier... Je suis fermement convaincu que c'est à ce caractère particulièrement démocratique de la monarchie anglaise, *qu'il faut attribuer sa longue durée*, son progrès régulier et sa puissance actuelle. » — *The english government*, pages 7 à 10, édition de 1865.

tion, la puissance extérieure des institutions publiques ne suffit pas. Il y faut encore cette force intime des principes de la vie spirituelle, qui agit directement et souverainement sur les mœurs, qui met le mouvement, l'ordre, l'harmonie, dans tout le corps social, et sans laquelle l'ordre politique le plus heureusement combiné tomberait bientôt en poussière, comme un corps dont l'âme s'est retirée.

Les choses ont pris sur le continent un cours différent. Sans doute l'ordre social a subi parmi nous de graves perturbations, mais le péril est surtout manifeste dans l'ordre politique. En France notamment, la condition du peuple n'est point abaissée et misérable au degré où elle l'est en Angleterre; mais la transformation du régime politique y a rencontré des écueils que l'Angleterre a su éviter. L'unité politique n'y a définitivement pris la place du régime féodal qu'au détriment de la liberté. En Angleterre, l'œuvre que la liberté avait commencée sous la féodalité, la liberté la continue, par une constante tradition, sous le régime nouveau; on ne détruit pas, on transforme.

En France, on ne conserva du régime féodal que ce qui peut servir les intérêts des classes dominantes, et l'on en retrancha, ou du moins on limita et l'on dénatura, tout ce qui, dans la féodalité, était protection, association mutuelle et initiative locale. Au lieu des grandes libertés aristocratiques du moyen âge, la noblesse de l'ancien régime n'a plus que la liberté de servir le maître sous la menace de la Bastille, et la liberté de rendre au peuple, par ses hauteurs et ses exactions, les abaissements que le pouvoir absolu du monarque fait peser sur elle-même.

L'aristocratie dans le vrai sens du mot n'existe plus. Il n'y a plus qu'une noblesse composée, pour la plus grande partie depuis le quinzième siècle, d'hommes nouveaux, qui ont toutes les prétentions et tous les égoïsmes d'une caste aristocratique, sans avoir le sentiment des responsabilités et des solidarités traditionnelles qui les tempèrent.

Il y a pourtant dans cette noblesse de grands caractères et de grandes vertus. Elle porte vaillamment l'épée et elle a conservé, à la cour comme dans les camps, les traditions de la chevalerie. Mais uniquement occupée « de ses franchises naturelles, » qu'elle revendique au nom d'une sorte de droit divin[1], elle oublie trop ses droits vis-à-vis de la couronne et ses devoirs vis-à-vis de ceux dont elle devrait être l'appui et le rempart. Indifférente à ses propres libertés, les libertés populaires lui font peur. Elle apparaît au peuple comme un obstacle à ses légitimes aspirations. L'esprit de fiscalité la domine et lui communique beaucoup des vices de l'oligarchie. Toute la vie politique s'est concentrée dans la royauté. C'est par elle que l'État se constitue sur les ruines de toutes les forces locales. C'est elle qui confère la noblesse, et cette noblesse royale, bien qu'elle sorte de la société même dont elle résume toutes les supériorités, n'a pourtant d'autres droits politiques que ceux que lui accorde la volonté souveraine qui dispose de tout. La revendication des droits aristocratiques contre la royauté omnipotente cesse bientôt, et fait place aux contestations stériles, et souvent ridicules, sur les préséances. C'est alors que

1 Discours du premier président, au lit de justice du 12 mars 1776.

surgissent les querelles du bonnet et du tabouret, qui deviennent, dans l'ancien régime, des affaires sérieuses. C'est alors aussi que l'on rencontre si fréquemment, dans le monde de la cour, ce qui excitait les vives et mordantes aversions de madame de Sévigné : « Les grands noms sur de petits sujets. » Contre les travers et les vices de cette noblesse, l'esprit bourgeois aura beau jeu, et les répugnances qu'elle suscite alimenteront les illusions démocratiques, dont notre siècle a si cruellement souffert, et dont il a tant de peine à se déprendre.

III.

LES LIBERTÉS BOURGEOISES.

Les libertés bourgeoises naissent et grandissent à l'abri du privilège. Venant immédiatement à la suite de la liberté civile, dont elles sont la première garantie, elles prennent rang, non sans de vives résistances, dans l'ordre général de la société aristocratique. Une fois constituées et pourvues des droits qui les rendent inexpugnables, elles acquièrent chaque jour plus d'ascendant sur le gouvernement général de la société, et finissent par devenir, pour un moment, la forme générale de la liberté dans l'État.

Dans l'antiquité, les libertés bourgeoises n'atteignent ni l'importance ni la durée qu'elles ont dans le monde moderne. En Grèce, elles ne font qu'une courte apparition, entre le règne de l'aristocratie et celui de la démocratie. A Rome, elles tiennent une plus grande place. De bonne heure, sous les rois déjà, elles tentent de franchir les barrières dans lesquelles le droit aristocratique enferme la plèbe. Lorsque plus tard, après les grandes luttes des deux ordres, les classes supérieures de la plèbe, qui sont vraiment les classes moyennes de la cité, prennent leur part d'influence sur les affaires publiques, la puissance bourgeoise se rapproche, dans le gouverne-

ment, de la puissance patricienne. De là cette oligarchie romaine, qui a son centre d'action dans le sénat, et de là, par le mélange de toutes les forces prépondérantes de la société, cette puissance qui a subjugué le monde antique et qui étonne encore le monde moderne.

Dans nos sociétés, les libertés bourgeoises participent, à l'origine, de la solidité du système féodal, au milieu duquel elles ont conquis leur place. Elles ont de plus cette solidité que donne la foi religieuse, à toutes les choses qui prennent en elle leur appui. Leur constitution primitive est empreinte d'un caractère religieux que n'eurent point, de la même façon, les libertés bourgeoises de l'antiquité.

Dans le monde païen, la religion patricienne fait obstacle à la liberté des classes plébéiennes. Dans l'antiquité, il y a, quant à la religion, une véritable solution de continuité entre le régime aristocratique et le régime bourgeois; aussi les luttes de classe à classe y sont-elles, à l'origine, bien autrement acharnées et bien plus prolongées que chez les peuples modernes. Dans le monde chrétien, c'est au contraire la religion qui appelle à la liberté les classes qui vivent du travail, et que leur énergie au labeur et à l'épargne conduit à la puissance politique. Les dignitaires de l'Église, engagés, quant à leur temporel, dans les liens de la féodalité, ont pu quelquefois participer aux hostilités de l'aristocratie contre la bourgeoisie naissante; et ces hostilités, il faut en convenir, ne furent pas toujours sans raison, vu que le mouvement d'affranchissement des communes ne fut pas toujours sans injustice et sans violence. Mais il est aujourd'hui acquis à l'histoire, que l'Église n'a jamais usé de son autorité spi-

rituelle que pour assurer la paix au travail, et que, par les décrets de ses conciles et de ses pontifes, elle a pris sous sa protection toutes les institutions par lesquelles les travailleurs trouvaient la garantie de leur liberté. N'est-ce point d'ailleurs, sous ses auspices et par son initiative, qu'ont été fondées ces grandes associations qui furent au moyen âge, pour toutes les classes, la source du progrès moral et matériel, et le rempart de la liberté? Les confréries pour la bourgeoisie, et la chevalerie pour la noblesse féodale, sont des institutions que la religion fait naître et qu'elle pénètre de son esprit.

Dans cette foi commune à toutes les classes, dans ce devoir de charité et de fraternité également imposé à tous, il y a non seulement un lien entre tous les hommes, mais il y a aussi un lien entre tous les âges de la vie d'un peuple, entre tous les régimes politiques sous lesquels arrivent successivement à la liberté et à l'influence les forces diverses dont se compose le corps social. C'est pour n'avoir point connu ce principe d'unité traditionnelle par la religion, par la charité, et par la modération qu'elles inspirent, que l'antiquité a été presque sans interruption livrée à des déchirements politiques si douloureux. C'est quand nos sociétés l'auront négligé, qu'elles se trouveront en proie à des impuissances politiques, et à des convulsions révolutionnaires, qui rappellent les plus mauvais jours des nations païennes.

La variété dans l'unité, l'harmonie des forces particulières qui, chacune avec leur caractère et leur impulsion propre, concourent à une même fin, est, en toutes choses, un des signes de la perfection. Pour l'ordre social, l'unité réside dans les principes. Sans la perpétuité des

principes il n'y a plus d'homogénéité dans le développement historique d'un peuple; il n'y a pas non plus de paix entre les diverses classes qui composent la nation. De toutes les forces qui se sont trouvées prépondérantes, chacune à son heure, durant le cours de la vie nationale, aucune ne doit être exclue de la société parvenue à sa pleine puissance. Elles ont toutes leur rôle naturel, utile, nécessaire, au milieu de cette hiérarchie que la main de l'homme n'a point faite, et dont on ne saurait méconnaître la loi sans compromettre la paix, le bien-être et la grandeur de la société.

La bourgeoisie a dans les confréries d'arts et métiers des commencements modestes. Elle grandit rapidement par la puissance de l'association, et ne tarde pas à conquérir, dans la vie politique, l'influence qui revient de droit au travail et aux vertus dont il tire ses succès. Retenu dans les liens du métier, le travailleur y trouve, par le monopole même sous la loi duquel il vit, la sécurité du présent et de l'avenir. Pour lui, comme pour le cultivateur attaché à la terre, la fixité de la *condition personnelle* est un droit et une garantie autant qu'un assujettissement. Grâce à la corporation, le travailleur est assuré de sa liberté civile. Comme toujours, la liberté politique suivra de près la liberté civile. Issue du municipe romain, de la *communauté rurale*, ou de la ghilde germanique, constituée par l'effort persévérant des populations qui luttent contre l'oppression, et qui réclament la garantie du droit écrit, la commune forme le point de départ de l'existence politique de la bourgeoisie moderne.

Mais la commune a, suivant les pays, des destinées très diverses. En Angleterre, elle subit la condition géné-

rale : elle reste, jusqu'à la réforme de 1835, dominée par les privilèges oligarchiques de la propriété foncière. La bourgeoisie n'apparaît là que très tard, comme force distincte, dans un ordre politique qui tient de l'aristocratie une puissance et un éclat auxquels il ne semble pas que les influences bourgeoises doivent rien ajouter. En Italie, les communes arrivent de bonne heure à la vie politique. Tout en conservant le caractère féodal, elles se constituent en véritables républiques. Mais ces petits États, tout occupés de leurs privilèges locaux, sont peu disposés à faire les sacrifices que réclame l'unité nationale. En France, au contraire, les communes, groupées autour de la royauté, sont bientôt appelées à une action générale dans l'État, et la bourgeoisie se prépare de longue main à intervenir, avec une influence considérable, dans la politique.

Lorsque la bourgeoisie est appelée à siéger aux états provinciaux et aux états généraux, elle n'est point encore ce qu'elle sera cinq cents ans plus tard : une puissance qui prétend être tout dans l'État. C'est une force libre déjà, mais subordonnée encore dans l'ordre général des forces de la société féodale. Elle prend, au milieu de cette société, par le droit de la corporation, la place qui revient naturellement au travail industriel et commercial, dont l'importance va chaque jour grandissant. En répondant à l'appel de la royauté, la bourgeoisie accomplit envers son seigneur direct le devoir du vassal ; c'est le service de cour qu'elle fournit. Mais le vieux principe de l'assistance féodale comporte ici, dans l'application, un caractère plus large ; il répond à une *transformation* essentielle des rapports sociaux. Étendu à un ordre d'in-

térêts et de droits nouveaux, il prépare les éléments de la liberté politique des sociétés modernes.

Le moyen âge savait concilier le progrès avec le respect des droits antérieurs et de la tradition. On y voit le cercle des garanties politiques s'élargir à proportion de l'extension qu'acquiert la liberté civile. Si les passions et les rivalités des classes n'y venaient mettre obstacle, ce mouvement progressif, lentement continué, ferait successivement participer à la vie publique tous les rangs de la société. La liberté personnelle et la liberté de la propriété, mêlant de plus en plus toutes les existences et tous les intérêts, réaliseraient l'unité politique, sans ôter à la société les forces locales et particulières qu'elle tient d'une longue tradition. Après la bourgeoisie, le peuple viendrait prendre dans l'État la place que lui assigne la nature de ses intérêts et de ses aptitudes, sans que rien soit dérangé ni ébranlé dans l'édifice politique.

Au quatorzième siècle, la société n'avait point encore rompu avec ces principes et ces mœurs qui assurent aux peuples le progrès en même temps que la durée et la sécurité. Durant ce siècle, l'unité nationale se dégage pleinement, au milieu de tous les éléments particuliers que comprend la société; mais ce sont les groupes d'intérêts, entre lesquels se répartissent les forces principales de la nation, qui interviennent dans le gouvernement. La royauté cherche, dans cette force nouvelle de la bourgeoisie, un appui, et elle lui accorde, en appelant les communes aux états généraux, une influence dont elle tire profit, tantôt contre la féodalité et tantôt contre l'Église. Les communes ne se contenteront pas longtemps d'une simple influence sur les affaires générales; bientôt

elles réclameront et obtiendront le droit d'y intervenir avec autorité. Puissante par l'association et par le travail, la bourgeoisie tendra à se faire, parmi les grands pouvoirs de la société politique, une place incontestée. Dans cette entreprise, loin d'avoir la royauté pour auxiliaire, elle la rencontrera comme adversaire. La royauté centralise, et, pour parvenir à ses fins, elle abaisse, disperse et réduit à la sujétion toutes les forces locales indépendantes. La royauté trouvera dans les bourgeois des instruments habiles pour son œuvre d'unification et de domination administrative, mais elle redoutera, contiendra, diminuera, tant qu'elle pourra, la bourgeoisie. Il y aura des bourgeois dans le gouvernement, mais point de bourgeoisie. Par la centralisation, à laquelle les bourgeois prêteront un concours si efficace et souvent si peu réfléchi, les idées de nivellement et d'effacement de toutes les forces particulières pénétreront de plus en plus l'esprit des classes moyennes. Quand, au dix-huitième siècle, le rationalisme et le scepticisme les envahiront, elles achèveront, en la tournant contre la royauté, l'œuvre que la royauté elle-même a commencée.

En 1789, la bourgeoisie ne se contente pas de compléter, par la liberté de la propriété et du travail, par l'égalité de tous devant la loi, et par la garantie des institutions représentatives, le travail d'affranchissement que, depuis le douzième siècle, elle poursuit avec tant de persévérance. Cette réforme civile et politique, que l'état d'avancement moral et matériel de la société rendait légitime et nécessaire, personne n'aurait osé la contester ; ceux-là même dont elle devait particulièrement froisser les intérêts s'empressaient d'y coopérer. Mais, à ces li-

bertés vraies et pratiques, qui respectaient l'ordre général et constant de la société, qui assuraient l'avenir, et l'ouvraient à tous les progrès sans rompre avec le passé, la bourgeoisie préféra une liberté abstraite qui, pour mieux édifier, commença par tout bouleverser et par tout niveler. Là fut son erreur, et là est la source des déceptions et des maux dont, plus que personne, elle a souffert depuis un siècle.

La bourgeoisie du dix-huitième siècle ne conserve plus rien, dans la vie publique, des traits de la bourgeoisie du moyen âge. Imprégnée, sans qu'elle s'en rende bien compte, des *idées du radicalisme*, elle court à des abîmes qu'elle n'a point soupçonnés. Tout en se roidissant contre les excès de la révolution, elle reste pénétrée de ses principes; elle n'apporte à la défense de l'ordre social, attaqué par la démocratie, que des forces paralysées par la maladie morale dont elle est travaillée.

Les deux traits marquants de la démocratie contemporaine sont : l'individualisme effréné et la soif insatiable des jouissances. Il est malheureusement impossible de ne pas reconnaître, dans la bourgeoisie, des vices tout semblables. Ici, sans doute, ils ne s'offrent à nous qu'en une certaine mesure, et avec certains raffinements, que la rudesse démocratique ne comporte pas; mais ils procèdent des mêmes principes, et ils sont, pour la bourgeoisie comme pour le peuple, destructeurs de toute énergie morale et de toute paix sociale. Le moment est venu où il faudra bien que la bourgeoisie en convienne. La démocratie s'est chargée de nous apprendre ce que la logique des passions révolutionnaires peut tirer des doctrines sur lesquelles la bourgeoisie, égarée par les illusions de la

puissance et de la richesse, a essayé de fonder une trompeuse liberté.

Et pourtant la bourgeoisie est appelée à remplir dans le monde un grand rôle. Elle tire son influence du travail; or, assurément, rien n'est plus digne d'estime que le travail, rien n'est plus propre à développer, par l'accomplissement de la loi providentielle de la destinée humaine, cette énergie du caractère et cette rectitude du sens moral, qui sont les conditions naturelles de tout exercice de la puissance publique. Mais ces dons précieux, que deviendront-ils, quand auront disparu les habitudes de modération et de sacrifice, que la vieille bourgeoisie puisait dans ses convictions chrétiennes? quand le travail ne sera plus, sous l'empire des instincts utilitaires, qu'un moyen de dominer et de jouir? Bientôt le peuple, lui aussi, voudra dominer et jouir : dominer par la licence et jouir par la spoliation. Ainsi naîtront, des exemples mêmes de la bourgeoisie, ces révoltes démocratiques qui rejettent tout droit, tout devoir et tout respect. Lorsque les choses en seront à ce point, la question sociale aura remplacé la question politique.

La bourgeoisie, quand elle s'appliquait à démolir l'ancien ordre de l'État, a souffert qu'on attaquât en son nom les principes d'autorité et de hiérarchie sur lesquels repose toute constitution politique. Par un trop juste retour des choses, la démocratie, appliquée à démolir la bourgeoisie, contestera la légitimité de la hiérarchie du travail. Elle prétendra effacer toute trace des influences bourgeoises, comme les classes moyennes ont prétendu effacer toute trace des supériorités traditionnelles de l'ordre social. L'idée égalitaire et communiste envahira

tout. L'unité politique ne sera plus alors le libre mouvement et le droit égal de toutes les forces diverses, dans l'harmonie de l'intérêt général; ce sera une unité haineuse et chimérique, sous le niveau de laquelle toute force collective, toute initiative locale, s'effaceront. La liberté elle-même succombera sous le despotisme de cette égalité sans justice et sans raison. En prétendant tout affranchir, la démocratie n'aura donné au monde qu'une nouvelle forme de la servitude. Déçue de ses longues espérances, la bourgeoisie pourra se convaincre qu'en laissant affaiblir les éternels principes de l'ordre moral, elle a livré sans défense, à la fureur des cupidités démagogiques, ses plus légitimes libertés.

IV.

LA LIBERTÉ DÉMOCRATIQUE.

La démocratie est le pouvoir absolu du peuple. La liberté démocratique est le droit pour le peuple d'imprimer le caractère de la légitimité à tous les décrets qu'il lui plaît de porter.

Aristote disait que « la démocratie est la prédominance des pauvres à l'exclusion des riches ». Aujourd'hui la démocratie n'exclut personne, mais elle ne tient compte que du nombre. Dans un discours qui fit quelque bruit, au moment où le second empire allait finir, on trouve cette déclation de principes : « La philosophie politique veut que le peuple soit considéré comme la source exclusive, sans cesse renouvelée, de tous les pouvoirs, de tous les droits... La toute-puissance réside dans la souveraineté nationale. Il faut que la volonté du peuple puisse se manifester directement, ouvertement. Il faut qu'il ait le dernier mot, que tout s'incline devant sa volonté, autrement la souveraineté nationale n'existe pas, et le peuple est joué. On ne peut plus dire que le peuple cède ou aliène une partie de sa souveraineté; depuis qu'on a introduit, dans la politique, le nombre, les masses agissant avec plus ou moins de concert, la souveraineté nationale est devenue irrésistible[1]. »

[1] Discours de M. Gambetta, à la séance du Corps législatif du 5 avril 1870.

Chez certains, la doctrine démocratique répond à des convictions raisonnées, profondes, dont la sincérité a droit au respect. Mais chez d'autres, et il est difficile de ne pas reconnaître que c'est le grand nombre, l'esprit démocratique se nourrit de passions plus que d'idées. C'est quand les cupidités qui ont envahi les classes bourgeoises descendent dans le peuple, que la passion démocratique se déploie avec toute sa sauvage énergie.

L'ambition de dominer et l'avidité pour les jouissances sont les sources de cette passion dont notre époque a tant à souffrir. Dans l'antiquité comme dans les temps modernes, la démocratie a toujours eu ce caractère [1]. Seulement, à notre époque, la part des doctrines dans le mouvement démocratique est plus grande qu'elle ne l'a été dans les temps antérieurs. Lorsque la démocratie règne dans les sociétés antiques, ce sont les appétits de la foule qui jouent le plus grand rôle; la guerre des pauvres contre les riches y est un fait dominant. La guerre que, de nos jours, le travail déclare au capital est une forme nouvelle de cette vieille hostilité qui anime les classes inférieures contre les classes supérieures, partout où la recherche du bien-être est devenue la préoccupation dominante de la vie. A cette passion ajoutez de vagues conceptions sur je ne sais quelle force mystérieuse de progrès indéfini, qui pousse les sociétés hu-

[1] « Partout, dit Platon, où des hommes pauvres, des gens affamés de bien, et *qui n'ont rien par eux-mêmes*, *aspireront au commandement*, croyant rencontrer là le bonheur qu'ils cherchent, le gouvernement sera toujours mauvais. On se disputera, on s'arrachera l'autorité, et cette guerre domestique et intestine perdra enfin l'État avec ses chefs. » *République*, liv. VII.

maines vers un régime de complète émancipation, d'égalité absolue et de bien-être universel, et vous aurez tout le fond du socialisme. Or, quelque résistance que puissent y opposer les hommes honnêtes que des illusions doctrinales ont jetés dans l'école démocratique, en pratique, la démocratie moderne va toujours aboutir au socialisme.

La démocratie contemporaine est issue de la révolution française. Quand on considère la liberté démocratique comme l'idéal de la vie sociale, il est naturel qu'on voie dans la révolution française le commencement d'une ère nouvelle d'ordre politique et de bien-être populaire. De là cette glorification des immortels principes de 89, qu'il faut compter parmi les redites sonores où l'on se complaît trop aux époques d'affaissement moral et de stérilité intellectuelle.

Ce n'est pas qu'il n'y eût, en 1789, bien des choses à redresser et bien des progrès légitimes à accomplir. Donner la dernière sanction à la liberté civile; étendre le droit politique dans la mesure de l'extension du droit civil; rapprocher toutes les classes que les abus de l'ancien régime tenaient en état de séparation et d'hostilité; établir sur des bases solides cette égalité devant la loi, qui est la plus sûre garantie du respect de tous les intérêts : tel était le but naturel et légitime du grand mouvement imprimé à la société en 1789. En tout cela il n'y avait autre chose que le résultat des influences de l'esprit catholique sur les peuples modernes.

Fallait-il, pour réaliser ces progrès si légitimes, si nécessaires au point où était parvenue la civilisation chrétienne, déclarer la guerre aux principes sur lesquels re-

pose tout l'ordre des choses divines et humaines, et prétendre créer pour l'humanité régénérée de nouveaux cieux et une nouvelle terre?

L'utopie était le moindre péril de cet emportement sans exemple des esprits et des cœurs vers un idéal de liberté et de félicité toute terrestre, qu'aucun peuple encore n'avait entrevu. Le péril le plus sérieux, dont le temps n'a fait que mettre en pleine évidence la gravité, consistait dans ce divorce avec tout ce que l'humanité avait toujours cru, révéré et pratiqué. C'était une doctrine nouvelle qui faisait son apparition dans la vie publique, et qui allait s'imposer au gouvernement des peuples : l'affirmation de la toute-puissance de l'homme, de son droit de disposer souverainement de lui-même, et d'ordonner, de sa seule autorité, en vue seulement de sa grandeur et de son bien-être temporel, les sociétés dans lesquelles il vit.

Dieu est chassé du monde, l'homme seul doit y régner. Il ne s'agit plus seulement ici de progrès social ou de réforme politique; on est en présence d'une tentative de reconstitution radicale, ou plutôt de perturbation totale de la vie humaine, sans précédent dans l'histoire. On voit apparaître ce que l'instinct du peuple, des bons aussi bien que des pervers, a justement nommé la révolution. L'esprit qui la meut, c'est l'hostilité contre Dieu et contre toute autorité émanée de Dieu. De là ce que M. de Tocqueville appelle « l'atrocité de son génie, » et ce que le comte de Maistre nomme, avec plus d'énergie et de vérité encore, « son caractère satanique ».

L'antiquité païenne a vu bien des révolutions démocratiques, aucune ne ressemble à la révolution française.

Elle est le produit d'un paganisme nouveau, bien autrement redoutable que le paganisme des temps anciens. C'est un paganisme rationnel, fortifié de toutes les lumières et de toute la puissance de logique que dix-huit siècles de christianisme ont données à l'humanité. Dédaignant les symboles, il va droit au fond des choses, et il atteint rapidement aux dernières négations et aux dernières folies. Au lieu d'adorer les dieux d'or et d'ivoire qu'il a façonnés de ses mains, l'homme adore les abstractions qu'enfante le délire de son esprit au milieu des angoisses du doute réfléchi et systématique. Et ces dieux de son invention, il prétend les imposer au monde dont les conquêtes du christianisme lui ont ouvert toutes les voies. Il y a, dans ce paganisme moderne, une force d'unité et d'expansion que le paganisme antique ne posséda jamais, et qui constitue le trait saillant, le péril suprême de la révolution.

La démocratie fonde l'ordre social sur un équilibre de justice toute rationnelle qui doit trouver sa réalisation par l'échange des services. Laissez l'humanité à sa liberté native, et cet équilibre s'établira de lui-même, par le cours naturel des choses. Le pouvoir n'en est que la résultante. Aussi, dans la démocratie parfaite, il faut qu'il soit impersonnel, invisible et anonyme. Telle est la formule qu'en donne Proudhon, et c'est lui qui a dit vraiment le dernier mot sur cette conception de l'humanité souveraine et infaillible. L'absurde y règne, mais l'absurde n'est-il pas toujours la conséquence logique du faux?

Tous ne vont pas, dans l'école *démocratique*, jusqu'à ces coupables et ridicules extrémités; un certain esprit

de modération et un reste de bon sens font obstacle à ces emportements de logique. Mais tous sont d'accord sur les principes mêmes et sur l'essence de la démocratie, qui est le rationalisme avec ses conséquences naturelles dans la pratique de la vie.

La toute-puissance de Dieu n'est point compatible avec la toute-puissance du peuple. A ceux qui croiraient encore que la révolution peut se réconcilier avec la religion, la démocratie, qui est l'âme et l'esprit de la révolution, répond en ces termes : « Nulle religion, même le protestantisme, qui est la plus libérale de toutes, n'est compatible avec *l'idéal de la démocratie*[1]. » La révolution, qui a la prétention de tout renouveler par la vertu démocratique, se complaît dans cette conception de l'athéisme social qui, jusqu'aujourd'hui, avait fait reculer d'épouvante même les plus osés dans l'impiété. « Il faut convenir, dit-on, que ce sera une nouveauté. Mais, dans le développement historique des sociétés humaines, tout est nouveau parce que tout est progrès. Une société où la science suffise à tout, à la théologie, à la morale, à l'éducation aussi bien qu'à l'industrie, ne semble guère possible à ceux qui cherchent toujours dans le passé la loi de l'avenir. Et pourtant cette société est la seule que comporte la démocratie. Les croyants nous parlent du vide que laissera dans la société la disparition de l'autorité religieuse. C'est qu'ils n'ont jamais connu la vraie autorité, la vraie foi, la vraie loi; cette autorité qui gouverne, cette foi qui agit, cette loi qui parle du fond des esprits et des cœurs. Or, c'est là ce que veut la démo-

[1] M. Vacherot, *de la Démocratie*, p. 60.

cratie, et ce que la science est seule en mesure de lui donner[1]. »

Partout où, de notre temps, la démocratie s'est établie, elle a eu ce même caractère. Il apparaît chaque jour davantage dans l'Amérique du Nord, où Jefferson importa de France des principes révolutionnaires, dont l'influence a été grandissant toujours. Aussitôt que la démocratie s'affirme en Amérique, elle révèle tout ce qu'elle contient d'orgueilleuse révolte contre tout principe d'autorité supérieur à l'humanité. On trouve, dans un écrit célèbre, publié dans les colonies anglaises, au début de la lutte contre la métropole, ces paroles significatives : « Dans toute société humaine, il doit exister une volonté souveraine, dont les décisions suprêmes n'ont d'appel qu'au ciel. Le souverain pouvoir est originairement et finalement dans le peuple. En fait, jamais peuple n'a renoncé librement à ce droit divin ; en droit, toute renonciation est nulle. Royauté et prêtrise sont des inventions pour attraper le peuple[2]. » Ce caractère de la démocratie américaine n'a pas échappé à M. de Tocqueville. « Les Anglo-Américains, dit-il, placent dans la raison universelle l'autorité morale, comme le pouvoir politique dans l'universalité des citoyens, et ils estiment que c'est au sens de tous qu'il faut s'en rapporter, pour discerner ce qui est permis et défendu, ce qui est vrai ou faux. Tous considèrent la société comme un corps en progrès; l'humanité comme un tableau changeant, où rien n'est et ne doit être fixé à toujours, et ils admettent que ce qui leur

[1] M. Vacherot, *de la Démocratie*, p. 60.
[2] Otis, cité par M. Laboulaye, *Histoire des États-Unis*, éd. in-12, t. II, p. 86.

semble bien aujourd'hui peut demain être remplacé par le mieux qui se cache encore[1]. »

Toujours détruire pour renouveler toujours, tel est le dernier mot de la démocratie contemporaine. C'est par la critique qu'elle détruit, c'est par la justice purement rationnelle qu'elle prétend reconstruire. « Quand la critique a fait table rase de toutes les théories, quand la métaphysique, la religion, les opinions acquises, les préjugés empiriques, les traditions, la foi, les fausses connaissances, quand tout a disparu sous sa faux, dans ce grand naufrage, l'homme pourtant reste debout. Seul il reste dans son entier, identique avec lui-même. C'est sur sa personne que l'édifice moral se reconstruira. La conscience, conçue expérimentalement comme libre, nous donne la première pierre de ce monument nouveau. De la liberté découle le droit inviolable et équilatéral, l'obligation impérative et mutuelle; et, du droit reconnu, de l'obligation pratiquée, la justice, qui, conçue rationnellement d'une manière absolue, devient notre immortel idéal[2]. »

De la liberté ainsi entendue dérive l'égalité absolue, et avec l'égalité un individualisme que rien ne peut contenir, parce qu'il est animé de la double force de la doctrine et de la passion. Lorsque tout dépend de la puissance rationnelle de l'homme, cette puissance étant, en principe, égale chez tous les membres de la société, le droit de tous doit être égal, aussi bien dans l'ordre des relations publiques que dans celui des relations privées.

[1] *De la Démocratie en Amérique*, tome II, chap. x.
[2] M. Coignet, *la Morale indépendante*, p. 189.

Il est bien vrai que, si, procédant logiquement, on tenait compte des différences que la portée naturelle et le développement de la raison mettent entre les individus, il faudrait dire, avec le plus grand logicien de l'antiquité, « que l'égalité paraît le droit commun, et que sans doute elle l'est, non pas pour tous cependant, mais seulement entre égaux [1] ». Ceci nous conduirait tout droit à constituer la hiérarchie sociale d'après la règle de la supériorité de l'intelligence, ce qui ne serait en aucune façon démocratique. Pour les théoriciens politiques de l'antiquité, qui ne connaissaient d'autre vertu que la vertu rationnelle, cette solution du problème social était toute naturelle. En fait, les peuples anciens, même sous le régime démocratique, n'en connurent jamais d'autre. Nul n'oserait la proposer dans une société chrétienne où, depuis le commencement, l'égalité des hommes devant Dieu a été mise au nombre des vérités fondamentales.

Si l'on veut aujourd'hui faire dériver la souveraineté sociale exclusivement de la liberté de l'homme, il faut reconnaître en chacun cette liberté souveraine avec ses caractères essentiels et avec ses droits inaliénables. De là une égalité qui ne comporte aucune restriction et un individualisme sans remède, chacun se tenant orgueilleusement renfermé dans sa liberté propre, c'est-à-dire dans son intérêt propre, et repoussant avec un soin jaloux tout ce qui pourrait en contrarier la libre expansion. « La démocratie, dit M. de Tocqueville, porte les hommes à ne pas se rapprocher les uns des autres [2]. » Dans

[1] Aristote, *Politique*, livre III, chap. v, § 8.

[2] *De la Démocratie en Amérique*, tome III, IIe partie, chap. III. — M. de Tocqueville dit encore : « L'égalité tend à isoler les hommes les

cette tendance, la passion pour les jouissances matérielles, l'égoïsme de la richesse, tiennent autant de place que l'orgueil rationaliste. « Le goût du bien-être, dit encore M. de Tocqueville, forme comme le trait saillant et indélébile des âges démocratiques. Dans la démocratie américaine, cette affection au bien-être exerce son influence même sur la religion. Il est souvent difficile, en écoutant les prédicateurs américains, de savoir si l'objet principal de la religion est de procurer l'éternelle félicité dans l'autre monde ou le bien-être dans celui-ci [1]. » La démocratie est donc utilitaire autant qu'elle est égalitaire. C'est un des côtés par lesquels elle se rapproche du régime des libertés bourgeoises corrompues par le rationalisme. Vico aurait pu reconnaître dans nos démocraties modernes « cette *barbarie réfléchie* qui envahit les peuples civilisés, lorsqu'ils se sont accoutumés à ne penser qu'à l'intérêt privé, de sorte qu'au milieu de la plus grande foule, les hommes vivent dans une profonde solitude d'âme et de volonté [2] ».

La règle de l'égalité démocratique a pour conséquence l'omnipotence du nombre. En une société où tout repose sur l'autorité individuelle, et sur le droit absolu de la liberté en chaque individu, comment de la multitude faire surgir la souveraineté, si ce n'est en prenant pour base la puissance du nombre?

Partout où prédomine le rationalisme, on voit appa-

uns des autres, pour porter chacun d'eux à ne s'occuper que de lui-même. — *Ibid.*, Ire partie, chap. VI.

1 *De la Démocratie en Amérique*, Ire partie, chap. IV. — IIe partie, chap. IX.

2 *Principes de la philosophie de l'histoire* de J.-B. Vico, traduits par M. Michelet, livre V, chap. IV.

raître la souveraineté du nombre. Le régime bourgeois la renferme dans certaines conditions de capacité qu'il fixe à sa mesure : il présume la capacité par la richesse. Entre tous ceux que leur médiocrité ou leur pauvreté ne rend pas indignes, il ne met aucune différence, et c'est le nombre qui règne. La démocratie, étendant à tous le principe bourgeois, proclame le suffrage universel, qui règle tout par la majorité ou quelquefois par la pluralité des voix. C'est le nombre qui décide de ce qui est juste et de ce qui est injuste, de ce qui est permis et de ce qui ne l'est pas. C'est le nombre aussi qui désigne les magistrats.

Et ici il est impossible de ne point remarquer que la démocratie d'Athènes, qui faisait désigner les magistrats par le sort, était beaucoup mieux dans la rigueur des principes que nos démocraties modernes. Si tous, en tant qu'hommes, sont égaux par la liberté, de laquelle dérive la souveraineté, pourquoi prendre l'un plutôt que l'autre? N'est-il pas plus naturel, plus sûr d'ailleurs, pour écarter toute pression, toute brigue et toute corruption, d'en appeler au sort?

Sous le règne du nombre il ne s'agit plus ni d'influences, ni d'intérêts, ni d'autorité. Si l'on y cherche un principe, on ne trouve qu'une généralisation d'idées individuelles, c'est-à-dire une abstraction, de laquelle il est impossible de faire sortir aucune force d'autorité qui lie même ceux dont le concours en a donné la formule. Si l'on cherche en fait l'ordre et l'unité, on ne trouve, comme dernière raison de tous les pouvoirs, que la force matérielle. De cet ordre intrinsèque et profond, qui repose sur une loi obligatoire à raison de la supériorité de nature de celui qui la dicte, il ne reste rien dans la so-

ciété démocratique. On n'y rencontre pas davantage cet ordre moins intime, plus extérieur, mais nécessaire pourtant à toute société, dans lequel la hiérarchie des influences et la pondération des intérêts font échec à toutes les usurpations, et par lequel tous sont assurés, à chaque degré de l'existence, de la liberté d'accomplir toujours le devoir et de réaliser tous les progrès auxquels tendent légitimement les efforts de l'homme. L'unité factice du nombre a remplacé cette unité plus haute et plus vraie, qui résulte de l'harmonie de toutes les forces diverses librement constituées et développées, sous l'empire des principes supérieurs qui fixent l'ordre essentiel et général de la vie humaine. A vrai dire la société n'existe plus. Il n'y a plus qu'une masse, formée d'éléments divergents et perpétuellement mobiles, à laquelle l'unité de la vie morale fait défaut, et où l'unité de la vie extérieure et matérielle n'est possible que par l'intervention de la force et par la centralisation des pouvoirs.

Sans doute toutes les sociétés démocratiques ne professent point expressément ces doctrines. La plupart, celles même dans lesquelles l'idée démocratique s'affirme avec le plus d'éclat, suivent encore bien des traditions étrangères aux habitudes démocratiques. La démocratie pure ne reconnaît point pour son idéal la constitution des États-Unis d'Amérique [1]. Mais si toutes les sociétés démo-

[1] « Il est permis de croire que la constitution américaine n'est point l'idéal du gouvernement démocratique. » M. Vacherot, *la Démocratie*, page 397. — Au reste M. de Tocqueville constatait, il y a plus de trente ans déjà, « les tendances générales et permanentes qui portent les Américains vers la centralisation. » V. *la Démocratie en Amérique*, tome IV, chap. v.

cratiques n'ont pas tiré, en pratique, les dernières conséquences de leur principe, toutes néanmoins en subissent fatalement l'influence; d'instinct elles tendent à en faire la complète application. Toutes d'ailleurs, au moment où la tempête se déchaîne, ne laissent que trop voir la fragilité des combinaisons sur lesquelles repose l'édifice de leur vie publique.

Que sera la liberté avec la souveraineté du nombre? On en aura le nom et l'apparence, jamais la réalité. L'absolutisme de la majorité dans la vie publique, et la tyrannie de l'opinion dans la vie privée, soumettront tout à leur empire. La liberté dans les sociétés démocratiques consiste à pouvoir faire tout ce qui ne déplaît pas à la majorité. « Lorsqu'on vient, dit M. de Tocqueville, à examiner quel est, aux États-Unis, l'exercice de la pensée, c'est alors qu'on aperçoit bien clairement à quel point la puissance de la majorité surpasse toutes les puissances que nous connaissons en Europe. En Amérique, tant que la majorité est douteuse, on parle; mais dès qu'elle est irrévocablement prononcée, chacun se tait [1]. »

[1] *De la Démocratie en Amérique*, tome II, chap. VII. — On peut voir, dans le livre de M. Ernest Duvergier de Hauranne, les aveux significatifs d'un démocrate américain. A l'auteur, qui lui faisait remarquer que le règne absolu de la volonté populaire peut être nuisible à la liberté, et qu'en fait le gouvernement de l'Union américaine avait eu recours, durant la guerre de la sécession, à bien des mesures arbitraires, l'admirateur de la démocratie répond : « C'est la liberté, si nous l'avons voulu. Nous avons le droit de suspendre l'*habeas corpus*, la constitution nous le donne. Nous suspendons le jugement par jury, parce que nous sommes sous l'empire de la loi martiale. Nous voulons la loi martiale, entendez-vous? Nous la voulons, et voilà pourquoi nous sommes libres. C'est nous qui avons voté l'abdication temporaire de nos libertés. C'est la preuve que nous sommes libres, et que vous, Français, vous ne le serez jamais. — J'objectais les droits de l'individu. — Il ne s'agit

Il en sera toujours ainsi dans les sociétés où l'on n'admettra aucun pouvoir supérieur de l'ordre moral, qui, définissant ce qui est licite et ce qui ne l'est pas, donne une direction certaine à l'opinion et un point d'appui aux légitimes revendications de la liberté. Cet ordre supérieur qui, de son vrai nom, s'appelle l'ordre spirituel, la démocratie le rejette avec le plus superbe dédain. L'homme de la démocratie est l'homme parvenu à la pleine puissance de la raison et affranchi des lisières de la superstition. Dans la démocratie on n'admet rien au-dessus de l'ordre rationnel, lequel est une pure création de la liberté développant spontanément le fond d'idées que toute conscience humaine porte en soi. La plus grande faveur que la démocratie fasse à la religion, c'est de ne la point connaître, et de la tolérer comme un caprice de la liberté individuelle et comme un fait de la vie purement privée. Toute religion qui prétend à la vie publique est pour la démocratie une rivale et une ennemie, à laquelle, sous prétexte de défendre la liberté de la conscience humaine, elle enlève toutes les conditions naturelles de la pratique de la liberté.

Parmi les caractères essentiels de la liberté démocratique, il faut compter la liberté de tout mettre à chaque instant en question, et la liberté de tout changer dans l'État au gré des préférences et des caprices de l'opinion.

Dans une société où la vérité n'est jamais fixée, où chaque jour, par le mouvement naturel de la conscience

pas, reprit-il, des droits de l'individu, mais des devoirs du citoyen. Le droit d'un seul ne doit rien peser dans la balance contre le bien public et la volonté nationale. » (*Huit Mois en Amérique,* tome I, page 54.)

publique, elle peut accomplir une évolution qui la fait paraître sous une nouvelle face, il est du droit et du devoir de chacun de manifester ces impressions de la conscience individuelle dont la somme constitue la conscience publique, et desquelles se dégage la vérité du moment. Demain peut-être ces impressions seront différentes, et la vérité aura changé avec elles, puisqu'elle n'est autre chose que le produit du libre mouvement des idées individuelles. Comment pourrait-on avoir la pensée de défendre, contre la vérité de demain, la vérité d'aujourd'hui?

La société ne vit que de la vérité, et elle est toujours ordonnée à l'image de la vérité, ou de ce qui a usurpé sa place dans l'esprit du peuple. Si l'ordre intellectuel est mobile, l'ordre social sera mobile comme lui. Les institutions et les lois subiront toutes les transformations que subiront les idées. Essayer de les fixer, en imposant le respect d'un ordre établi, serait attenter à la liberté humaine. C'est le scepticisme politique à sa dernière expression. La tribune du corps législatif en a entendu la profession la plus explicite peu de temps avant que la république le mît en pratique et en fît un des principes fondamentaux de son ordre constitutionnel. « Rousseau, disait M. Gambetta, déclare que lorsque le peuple a délégué le pouvoir, il ne peut le reprendre. Eh bien, Rousseau a tort. Ces théories ne conviennent pas aux démocraties modernes. Le suffrage universel d'un jour n'est pas celui du lendemain, et c'est pourquoi il ne peut stipuler sa propre aliénation. Il est la collection des volontés d'un peuple. A chaque seconde, il y a une volonté qui meurt et qui est remplacée par une volonté

différente ou contraire, et vous voudriez faire décréter la perpétuité par le suffrage universel! Le suffrage universel ne peut pas plus abdiquer sa souveraineté que le citoyen ne peut abdiquer sa liberté de penser [1]. »

Toutes les démocraties ne poussent pas la logique jusqu'à ce degré d'extravagance. La mobile Athènes se défiait de la mobilité des lois; elle avait des magistrats spécialement chargés du soin de les garder, et il fallait, pour les changer, suivre une procédure législative hérissée d'obstacles et de lenteurs. Les États-Unis qui, au milieu de la fièvre démocratique qui les emporte, ont retenu, des institutions de la vieille Angleterre, plus d'un principe de vraie sagesse politique, n'entendent pas toujours la souveraineté comme l'entendent les théoriciens de l'individualisme révolutionnaire sur notre continent. L'application qu'ils ont faite du droit absolu de la majorité, dans la guerre de la sécession, prouve au moins qu'ils savent désobéir à leurs principes pour obéir à leur intérêt, ce qui, du reste, se peut faire sans trop déroger aux habitudes démocratiques. Tout le monde sait pourtant à quelle mobilité sont livrées, dans l'Union américaine, les lois politiques et l'administration, aussi bien que la vie privée. « Là règne cette ardeur inquiète qui voudrait tout embrasser à la fois, cette soif de progrès qui court au-devant des nouveautés les plus hardies [2]. Là, s'élever à tout prix est la base de la morale; rester volontairement en retard est chose immorale [3]. » Si, dans les États primitifs, les traditions du bon sens anglais

[1] Discours de M. Gambetta, cité plus haut.
[2] L'*Amérique actuelle*, par M. Émile Jouveaux. Paris, 1869, page 193.
[3] *A travers l'Amérique*, par Julius Frœbel, tome I, page 31.

conservent encore quelque empire, dans les États nouveaux, où la démocratie coule à pleins bords, les impatiences du progrès et les caprices de la souveraineté populaires submergent tout. Écoutons là-dessus un écrivain qui ne refuse ses sympathies ni à la démocratie ni aux États-Unis : « En politique, les États de l'Ouest sont, plus profondément qu'aucune autre partie de l'Union, imbus des principes démocratiques; la souveraineté populaire est devenue un dogme, une religion. Elle ne connaît aucune règle, elle repousse tous les freins. La société est trop mobile, trop fluide, pour s'emprisonner volontiers dans les formes. Sans cesse on modifie les lois, et les États amendent leurs constitutions sitôt qu'ils croient y apercevoir une gêne ou un défaut. La souveraineté populaire ne s'incline pas volontiers devant les engagements pris par les générations passées; le citoyen de l'Ouest dirait volontiers comme le pionnier de Lowel : « Le serf de son propre passé n'est pas un homme. » Dans une société laborieuse, pressée, ardente, qui ne regarde jamais du côté du passé, et pour qui il semble que l'avenir ne vienne jamais assez vite, chacun veut se sentir entraîné dans le courant le plus rapide. Il faudrait à l'homme un cœur d'acier pour résister aux entraînements de l'opinion, là où il n'y a point d'autre autorité reconnue, où elle asservit la loi civile, et interprète jusqu'à la loi divine [1]. »

Il n'est que trop vrai que la démocratie n'a pas, qu'elle ne peut pas avoir le sens de la tradition, et qu'elle répugne à tout ce qui dure. C'est une des raisons pour les-

[1] *Les États-Unis pendant la guerre*, par Auguste Laugel, page 163.

quelles elle est impuissante à donner au peuple la vraie liberté. La liberté populaire, mobile de sa nature, a besoin de se créer des garanties contre sa propre faiblesse. Il faut qu'elle trouve une certaine force de persistance et d'unité, dans des institutions qui lui offrent un centre et un appui sans lui imposer aucune sujétion, qui lui assurent la durée sans la réduire à l'immobilité. Ces institutions, la démocratie les repousse, parce qu'elles lient l'avenir au passé, et qu'elles établissent dans la société des influences collectives indépendantes de la souveraineté du nombre.

Les démocraties, il est vrai, n'appliquent pas toujours avec une égale logique ces principes étroits. Ici encore, par une heureuse inconséquence, la démocratie américaine, restée fidèle aux traditions de la race anglaise, autorise, par son droit privé, les combinaisons qui donnent à l'association la durée en même temps que la liberté. Il n'en est pas de même de la démocratie pure, de celle qui prétend régner sur nos sociétés européennes. Pour celle-ci, il ne peut y avoir dans la société que deux choses : des individus, et l'État constitué par la libre volonté des individus. Entre l'État et l'individu elle ne tolère rien. Toute la liberté consiste pour elle dans le droit qu'ont les individus de concourir à la détermination de la volonté générale, imposée à tous par l'État au nom du droit absolu de la majorité. Elle dénie aux membres de la société le droit de constituer, par leur libre initiative, des associations distinctes des personnes qui les composent, et destinées à leur survivre. En de telles combinaisons elle ne voit qu'une révolte contre la souveraineté inaliénable et essentiellement mobile du peuple. Là où

elle est maîtresse de faire des lois à son gré, elle les proscrit absolument. Là où la législation conserve encore certaines traces des vieilles libertés chrétiennes, les tribunaux qu'anime l'esprit de la démocratie torturent les lois, pour en tirer des prohibitions conformes aux exigences de la liberté nouvelle.

Ici encore il se trouve que le libéralisme bourgeois est en parfaite harmonie avec le libéralisme démocratique, et que celui-ci ne fait que continuer la tradition du premier. Sieyès, l'oracle du libéralisme de 89, a porté contre es *corporations* la sentence que les pouvoirs bourgeois et les pouvoirs démocratiques exécutent fidèlement. « Remarquons, dit-il, dans le cœur des hommes trois espèces d'intérêts : 1° Celui par lequel les citoyens se rassemblent : il présente la juste étendue de l'intérêt commun; 2° celui par lequel un individu s'allie à quelque autre seulement : c'est l'intérêt de corps; et enfin, 3° celui par lequel chacun s'isole, ne songeant qu'à soi : c'est l'intérêt personnel. L'intérêt par lequel un homme s'accorde avec tous ses co-associés est évidemment l'objet de la volonté de tous. L'intérêt personnel n'est point à craindre; il est isolé, chacun a le sien. Sa diversité est son véritable remède. La grande difficulté vient de l'intérêt par lequel un citoyen s'accorde avec quelques autres seulement. Celui-ci permet de se concerter, de se liguer : par lui se combinent les projets dangereux pour la communauté; par lui se forment les ennemis publics les plus redoutables. Qu'on ne soit donc pas étonné si l'ordre social exige, avec tant de rigueur, de ne point laisser les simples citoyens se disposer en corporation, s'il exige encore que les mandataires du pouvoir public, qui seuls, par la né-

cessité des choses, doivent former de véritables *corps*, renoncent, tant que dure leur emploi, à être élus pour la représentation législative. Ainsi et non autrement, l'intérêt commun est assuré de dominer les intérêts particuliers. A ces seules conditions, nous pouvons nous rendre raison de la possibilité de fonder les associations humaines sur l'avantage général des associés, et, par conséquent, nous expliquer la légitimité des sociétés politiques [1]. » Chapelier s'inspirait des mêmes idées, lorsqu'il justifiait devant l'Assemblée constituante le décret du 14-17 juin 1791, par lequel étaient interdites toutes les associations entre les citoyens d'un même état et d'une même profession : « Il n'y a plus de corporations dans l'État, disait-il, il n'y a plus que l'intérêt particulier de chaque individu et l'intérêt général. Il n'est permis à personne d'inspirer aux citoyens un intérêt intermédiaire, de les séparer de la chose publique par un esprit de corporation. »

Rien n'est plus fatal à la liberté du peuple, à son bien-être et à sa dignité, que cet état d'isolement et de constante instabilité auquel l'individualisme démocratique réduit les hommes. Dans cette société où l'orgueil rationaliste a tout faussé et tout dispersé, le mal pour les travailleurs n'est pas seulement de ne pouvoir constituer entre eux cette union durable des forces, si nécessaire à leur liberté, à leur perfectionnement moral, et à l'amélioration de leur condition matérielle. Même dans cette vie individuelle et séparée où la démocratie les renferme, ils ont beaucoup à souffrir des influences de l'esprit dé-

[1] *Qu'est-ce que le tiers*, chap. VI.

mocratique. Que devient, sous ces influences, la famille, laquelle est pour le peuple, après la religion et avec elle, la source de toute vertu, de toute prospérité et de toute solide liberté? L'individualisme démocratique ôte aux fils le respect et aux pères le sens même de l'autorité. Dans son horreur pour tout ce qui peut donner à la société des forces indépendantes de la souveraineté essentiellement individuelle de la raison, la démocratie n'a-t-elle point réduit, au delà de toute mesure, les garanties matérielles d'unité et de durée dont la famille a besoin? Et n'a-t-elle pas du même coup désarmé l'autorité paternelle? L'instabilité des familles et des patrimoines a eu pour conséquence l'instabilité de toutes les industries. Plus de centres auxquels les travailleurs puissent se rattacher; plus de ces engagements, libres toujours en droit, mais permanents par la force des traditions, des affections et des intérêts, dont le maître et l'ouvrier retirent un égal avantage. Plus rien dans la constitution du travail qui puisse soustraire l'homme, dont la destinée est de gagner à la sueur de son front le pain de chaque jour, aux chances toujours redoutables de la concurrence.

Triste liberté pour le peuple que cette liberté démocratique, qui n'est autre chose que la liberté de tout renverser à certains moments, par l'exercice inconsidéré d'une souveraineté impossible, avec la liberté de lutter sans appui, à chaque jour et à chaque heure, au milieu de crises sans cesse renaissantes, pour les premières nécessités de l'existence! Quand les illusions seront tombées, quand les préjugés seront évanouis, le peuple reconnaîtra que cette liberté, par laquelle on veut le faire

souverain, n'est, en fait, qu'impuissance et servitude. Il ira demander, à l'autorité des principes que rejette la démocratie, les libertés auxquelles il aspire et auxquelles il a droit.

V.

LES LIBERTÉS POPULAIRES.

Rien n'a été plus fatal aux libertés populaires que le triomphe de l'esprit démocratique réalisé par la révolution. Les vues généreuses sur la condition du peuple, qui se répandaient de toutes parts au dix-huitième siècle, procédaient au fond des impulsions de la charité catholique, mais le rationalisme y mêla son venin. De chrétiennes qu'elles étaient à leur source, elles devinrent bientôt philanthropiques, humanitaires et démocratiques.

Il était naturel que le peuple réclamât, pour la vie publique, des garanties de liberté proportionnées aux progrès qu'il avait accomplis, par la puissance des mœurs chrétiennes, dans l'ordre des libertés civiles. Mais cela ne lui suffit plus; il faut qu'il règne, et il ne se doute pas qu'en s'obstinant à ce rêve de domination il court à la servitude démocratique.

Après toutes les luttes, tous les égarements et toutes les souffrances des quatre-vingts dernières années, le problème est toujours à résoudre. Il faut organiser la liberté et l'égalité de telle façon que le peuple en garde le bienfait sans en éprouver les périls.

Les principes restent toujours; les traditions subsistent dans la masse du peuple, affaiblies sans doute et altérées,

mais non complètement effacées. La révolution a reculé l'accomplissement de l'œuvre que les sociétés chrétiennes poursuivent depuis leur berceau, elle l'a rendu plus difficile, mais elle ne l'a pas rendu impossible. Il s'agit de rechercher et de ressaisir avec courage tous les éléments d'ordre, de stabilité, de hiérarchie, que le torrent révolutionnaire a dispersés et submergés, mais qu'il n'a pu absolument détruire.

Les constitutions qui rompent violemment avec le passé ne sont point des constitutions naturelles. Une des fautes, on l'a dit souvent, un des crimes de la révolution, est d'avoir méprisé et renié le passé, et prétendu ouvrir l'ère d'un monde nouveau. On ne fait pas, et on ne refait pas, d'un coup, la constitution d'un peuple. Quand l'ordre naturel d'une société a été faussé et perverti, il faut commencer par reprendre, au milieu des débris, tout ce qui peut servir de pierre d'attente pour la reconstruction du nouvel édifice social. Mais à cet édifice il faut un plan, qui réponde à des nécessités et à des convenances que l'ancien édifice, dans ses détails, ne prévoyait pas.

Qu'y a-t-il de nouveau dans la société qui, présentement, attend avec anxiété sa reconstitution politique? Il y a les libertés populaires, que dix-huit siècles de christianisme ont préparées et mûries, que la révolution a corrompues, mais qu'une politique de conservation vraie et de liberté honnête peut faire rentrer dans les conditions régulières de leur développement.

Cette politique doit avant tout se poser les questions suivantes : Sous quels traits généraux peut-on résumer les libertés populaires? Sur quels principes reposent-elles? Par quelles institutions doivent-elles être garanties?

Comment peuvent-elles être progressivement rendues à une société qui, tout en les cherchant, les a méconnues, travesties et violées ?

Il y a chez l'homme du peuple, considéré dans ses rapports sociaux, deux qualités qui s'aperçoivent tout d'abord, et qui priment toutes les autres : il est père de famille et il est ouvrier. Il a le droit d'être libre dans l'accomplissement des devoirs que Dieu impose à sa paternité ; il a le droit d'être libre aussi dans l'accomplissement des labeurs par lesquels il pourvoit à ses propres besoins, et par lesquels il assure l'existence de ceux que la Providence a groupés autour de lui au foyer domestique. Lorsque son indépendance est respectée en ces deux points, il possède ces libertés nécessaires de la vie sociale, que les peuples défendent de toute leur énergie contre les pouvoirs qui tentent de les leur ravir, et qu'ils revendiquent sans repos et sans trêve quand, par malheur, elles ont été supprimées ou diminuées : il a la liberté de la personne et la liberté de la propriété. Il a par cela même la liberté du devoir, car c'est envers Dieu qu'il a l'obligation de travailler pour sa conservation et son amélioration personnelle ; c'est à lui aussi qu'il doit compte de ceux sur qui il exerce l'autorité paternelle, et dont il est la providence terrestre.

Être maître d'accomplir ces grands devoirs, sous l'œil de Dieu, et suivant la loi que Dieu impose, voilà la première des libertés populaires. La liberté politique n'a de prix véritable pour l'homme du peuple qu'en tant qu'elle lui garantit cette liberté, qui tient à ce qu'il y a de plus intime, de plus nécessaire dans sa vie : la liberté du père de famille et de l'ouvrier. Là doivent converger toutes

ses libertés politiques, parce que là se trouvent ses véritables et ses plus grands intérêts.

C'est en affirmant sans relâche, devant tous les pouvoirs publics, ces devoirs de l'homme envers lui-même et envers les siens, et en revendiquant, pour les pauvres aussi bien que pour les riches, la liberté de les accomplir, que l'Église a déterminé l'affranchissement du peuple dans l'ordre civil.

Par la puissance du grand mouvement d'opinions qui marque la seconde moitié du dix-huitième siècle, les derniers assujettissements qui pesaient sur la personne de l'ouvrier, sur son travail et sur sa propriété, ont disparu. Désormais les libertés fondamentales de la vie sociale seront les mêmes pour tous. Tant que les règlements du métier, et la loi de la terre, tenaient le travailleur sous une sorte de tutelle, son intervention dans la vie publique ne pouvait être que très limitée. C'étaient des garanties toutes locales, et d'ordinaire très imparfaites, qu'il trouvait sous ce régime, par les privilèges de la corporation et par les franchises communales dans les villes, par les chartes seigneuriales dans les villages. Aujourd'hui que les grandes franchises sociales sont garanties à tous, que toutes les barrières qui gênaient le libre mouvement des populations sont tombées, qu'il n'y a plus, dans la société, que des hommes semblables en tout les uns aux autres par le droit, et différant seulement par la nature et l'importance des intérêts, quelle raison alléguerait-on pour refuser à tous une certaine participation à l'exercice des libertés politiques, par lesquelles sont garanties les libertés sociales reconnues à tous? On le voudrait qu'on ne le pourrait pas.

Qu'on appréhende les difficultés de cette évolution, une des plus graves qui se soient accomplies dans la vie politique des peuples, cela se conçoit; mais tout ce qu'on fera, pour en entraver l'accomplissement, contribuera à la rendre plus périlleuse. Il y a dans les faits une certaine logique sur laquelle rien ne prévaut et contre laquelle rien ne peut tenir.

Quoi que l'on fasse, il faudra que, d'une façon ou d'une autre, on accorde au peuple une certaine part d'influence et d'action dans les affaires publiques. Mais quelle sera la nature et l'étendue du droit qu'on lui reconnaîtra, et suivant quel mode l'exercera-t-il? Le peuple sera-t-il souverain, comme le veut la démocratie? ou bien interviendra-t-il seulement, en vue de la garantie de ses droits légitimes, dans la mesure de ses intérêts et de sa capacité?

Le peuple n'est point gouvernant par droit de naissance; sa condition naturelle est d'être gouverné selon la justice et selon la charité. Mais les lois peuvent être enfreintes, à son détriment, par les puissants et les riches, comme elles peuvent l'être par lui-même et contre lui-même. Il faut que, par certaines combinaisons des forces sociales et des pouvoirs qui les régissent, ces révoltes des plus forts par l'influence et la richesse, ou des plus forts par le nombre, contre l'ordre naturel et le bien général de la société, soient contenues et réprimées. Dans ces combinaisons une place revient au peuple. On la lui fera, sans péril pour la société, et sans injustice pour lui-même, si l'on respecte les traditions constantes dont jamais, avant les grands attentats de la révolution, l'humanité ne s'était affranchie. Rien ne serait stable ni pai-

sible, si l'on oubliait qu'il y a dans la vie humaine des principes de hiérarchie, de solidarité, de concours des forces individuelles par l'association, dont l'application peut varier suivant les temps, mais qui doivent être reconnus partout où l'on veut fonder un ordre fécond et durable.

Quand il s'agira de déterminer la part à faire au peuple dans la vie politique, la mesure du droit se trouvera dans les deux faits qui constituent le véritable mérite social, et la véritable autorité de tout homme marqué du sceau du christianisme. La dignité de la vie publique répondra aux deux grandes dignités de la vie privée : à la dignité du père de famille et à la dignité du travailleur.

L'ordre des libertés politiques ne peut être séparé de l'ordre des libertés sociales. C'est quand la liberté de la personne et la liberté de la propriété sont affermies et développées pour tous, avec toutes leurs conséquences naturelles et pratiques, que les grandes libertés populaires peuvent être complètement et solidement constituées dans l'ordre politique. Alors on peut répartir le droit politique, suivant cette règle de la dignité de tous par l'autorité paternelle et le travail, qui est aussi une règle de garantie pour les intérêts particuliers et d'ordre hiérarchique pour la société tout entière. Par l'autorité et le devoir du père, tous sont égaux, égaux en dignité et égaux en intérêt. Par le travail tous peuvent être égaux en mérite, mais tous ne sont pas égaux, si l'on considère l'importance et la dignité sociale du travail, ainsi que les intérêts auxquels il donne naissance.

Le caractère dominant des libertés populaires, c'est l'honneur rendu au travail. Rien de pareil ne se voit dans

les sociétés païennes ni sous le régime d'oligarchie bourgeoise, ni sous le régime démocratique. Les temps chrétiens ont en ceci encore sur les temps païens une très grande supériorité.

Un des plus graves méfaits de la démocratie contemporaine, contre la liberté du peuple, est d'avoir matérialisé et rabaissé le travail, tout en prétendant l'affranchir et le diviniser. Quelle dignité auront les labeurs de l'ouvrier, appliqué d'ordinaire à ce qu'il y a de plus assujettissant et de plus répugnant dans les manipulations de la matière, s'ils n'ont d'autre raison et d'autre fin que les besoins de l'organisme humain? Le travail de l'ouvrier chrétien, dont les efforts procèdent des plus hautes impulsions de l'esprit de sacrifice, possède une dignité morale qu'aucune abjection extérieure ne peut amoindrir. La démocratie des États-Unis a pour principal titre de grandeur la puissance et l'énergie de son travail; mais l'âpreté utilitaire, avec laquelle elle se précipite vers tous les gains, lui inspire ce culte pour le succès, qui est un de ses caractères les plus marqués, et un de ceux qui l'honorent le moins. Les masses en ont contracté cette grossièreté satisfaite d'elle-même, qui contraste singulièrement avec la distinction modeste et la légitime fierté des classes populaires, dans les pays où règne le véritable esprit du christianisme. Rien n'est plus fatal à la vraie liberté que cet orgueil utilitaire. En même temps qu'il surexcite toutes les prétentions égalitaires, il dispose à subir l'ascendant dominateur de la richesse et les triomphes de la force. Avec de pareilles mœurs, les libertés du peuple manqueront toujours de stabilité autant que de dignité.

C'est le propre du régime des libertés populaires, de développer et d'harmoniser toutes les forces sociales, par le sentiment de l'honneur qui est dû à l'accomplissement du grand et universel devoir du travail.

Sous le régime aristocratique et sous le régime bourgeois, la liberté et l'influence n'appartiennent dans la vie publique qu'à certaines classes. Sous le régime des libertés populaires, le principe chrétien de la solidarité et de la mutuelle assistance reçoit sa pleine application. Toutes les classes, et tous ceux qui les composent apportent à l'œuvre commune leur part de labeur. Tous exercent leur part de droit et d'influence, au degré de la hiérarchie sociale où ils se trouvent placés, et suivant la mesure de force et de capacité qui leur a été départie.

La démocratie prétend, au nom du principe de l'égalité, effacer toute trace de hiérarchie sociale. Elle n'a que trop réussi, en ce point, à fausser l'esprit des multitudes, et à égarer plus d'un de ceux que leur droiture et leurs lumières auraient dû préserver de semblables illusions. La première chose à faire, pour rendre la société apte à la pratique des grandes libertés populaires, sera d'y rétablir les règles de la hiérarchie naturelle, sur laquelle Dieu a fondé l'ordre de la vie humaine.

A la base de toute société publique se trouve la société domestique. Si le désordre est dans la famille, il est partout dans l'État. Quand la démocratie entreprit, contre la hiérarchie de la société publique, son œuvre de destruction, elle commença par attaquer la hiérarchie de la société domestique. Sous prétexte de donner aux relations sociales toute la liberté que comporte un régime d'où sont exclues toutes les attaches obligées à la terre, à la

caste, à la profession, on a essayé d'introduire dans la famille la mobilité sans limite, et l'indépendance sans frein, qui plaisent tant à l'esprit démocratique. On oubliait que, si les rapports de la société domestique avec la société publique peuvent être différents suivant les temps, la famille a des conditions d'existence à elle propres, et qu'on ne saurait les méconnaître sans ôter toute consistance aux libertés publiques. En raison même de la mobilité des relations, qui est la conséquence d'une grande liberté, il faut que la société trouve dans la famille la force de stabilité et de tradition qu'elle ne trouve plus, comme autrefois, dans les institutions publiques.

La démocratie, qui ne veut ni stabilité ni tradition, et qui a horreur de tout ce qui dépasse la mesure commune et vulgaire, inaugure son œuvre, en 1789, par la désagrégation de la famille à l'aide du divorce, du partage égal et des faveurs aux enfants naturels. On l'a dit avec grande justesse : « L'union entre la famille et son foyer est indispensable[1]. » Les législations empreintes de l'esprit démocratique font tout pour rompre cette union. On ne rendra à la famille quelque stabilité, que lorsqu'on aura réformé les lois qui poussent au morcellement indéfini de son patrimoine. On ne rendra à l'autorité qui la régit son ascendant nécessaire, que lorsqu'on aura restitué au père de famille, dans une mesure suffisante, la liberté de disposer de son patrimoine, suivant les convenances de son exploitation industrielle et agricole, et suivant les préférences que déterminent

[1] M. le Play, *Organisation du travail.*

les mérites et les aptitudes de ses enfants. Sans doute, ce n'est point encore là le dernier mot de la restauration de la société domestique. Il faut à cette œuvre délicate des forces plus hautes. La puissance des principes religieux a seule assez d'empire pour rendre aux pères l'autorité, avec le sentiment de tous leurs devoirs, et aux fils l'obéissance, avec l'affection au foyer domestique. Mais toujours, à l'action des forces morales, il faut le concours des institutions. Il faut que les lois, en assurant le libre exercice de l'autorité paternelle, lui restituent sa force et sa dignité. Que l'État se garde surtout d'absorber, dans ses droits à lui, les droits du père de famille. Que le père soit libre d'élever ses enfants suivant les injonctions de sa concience; libre de faire à chacun d'eux leur part suivant leurs mérites; libre de faire continuer par ses fils l'œuvre sur laquelle il a fondé le bien-être des siens et l'honneur de son nom. Telles sont les libertés nécessaires de la société domestique. Elles sont les premières de toutes les libertés populaires. Quand elles seront respectées, la société y trouvera une force modératrice, sans laquelle les libertés politiques jetteraient partout l'instabilité et la confusion.

La famille est le premier des groupes sociaux; c'est le centre le plus important des intérêts populaires. C'est en elle que se trouve la première des forces conservatrices; c'est en elle, avant tout, que la liberté du devoir doit être garantie, et l'ordre vrai solidement établi. Mais il y a d'autres groupes sociaux qui se forment, par l'impulsion naturelle des intérêts et des affections, entre les hommes que ne rapprochent point les liens du sang. Ces groupes renferment des forces de libre expansion,

et en même temps de conservation, nécessaires à tout ordre politique, nécessaires particulièrement sous le régime des libertés populaires.

En effet, que deviendrait une société où règnerait la mobilité qui est la conséquence de la liberté complète des personnes et des propriétés, si l'on n'y pouvait constituer, par la liberté même, certains centres, dans lesquels les forces individuelles iront s'organiser, sous la loi de la solidarité et de la tradition? De la constitution de ces groupes d'activité et d'intérêt, sortiront une certaine organisation et une certaine hiérarchie des influences, dont, sous aucun régime, la société ne saurait se passer. Les progrès de la liberté peuvent modifier cet ordre, mais ils ne peuvent pas le supprimer. La vie humaine a été ainsi constituée d'autorité suprême et créatrice; tous les raisonnements et toutes les révolutions du monde n'y feront rien. Par les libertés populaires, on donne plein essor à toutes les forces sociales, mais on ne change rien aux lois naturelles de leur emploi et de leur développement.

Lorsqu'on a essayé d'échapper aux conséquences égalitaires du principe démocratique, tout en conservant le principe lui-même, on a cru qu'il suffirait des supériorités que créent les fonctions publiques et la gestion des intérêts administratifs à tous les degrés, pour constituer une hiérarchie des forces sociales destinée à remplacer l'ancien ordre aristocratique. Mais, au milieu de ces combinaisons d'influences toutes politiques et officielles, que devient la liberté? En réalité il n'y a pas là autre chose qu'une des formes de l'absolutisme démocratique. La décentralisation donne l'existence légale à des groupes

d'intérêts spéciaux, à qui revient une place distincte dans l'ordre général des libertés publiques; mais les pouvoirs qui administrent ces intérêts locaux ne sont point la création spontanée des forces sociales, agissant dans la pleine indépendance de l'initiative individuelle. Les intérêts qu'ils représentent et régissent tiennent directement à la chose publique; aussi l'initiative et l'indépendance des institutions locales sont-elles toujours renfermées dans les limites de l'intérêt général, dont l'État est l'organe. Si libres que soient les pouvoirs placés à la tête des affaires locales, on sent toujours dans leur action la main de l'État. Ce n'est plus l'État exclusivement, comme dans les services qui régissent l'ordre général de la société; c'est toujours néanmoins l'action officielle. La hiérarchie, par laquelle s'exerce cette action, crée des influences assurément très utiles et très respectables, mais ce ne sont point les vraies influences de la liberté. Elles ne répondent pas à ces forces qui, sortant des entrailles mêmes de la société, manifestent sa vie intime. On oublie trop que si la décentralisation administrative réalise l'émancipation des forces sociales, c'est en tant qu'elles tiennent à la vie publique seulement, et que ce n'est là qu'une partie de la liberté. A côté des intérêts administratifs, il y a des intérêts collectifs, qui sont de l'ordre des relations purement privées, et qui ne relèvent que de la liberté. Lorsque ces intérêts ne peuvent pas s'unir, s'organiser et se développer, avec tous les droits qui assurent la liberté de l'action commune et sa perpétuité, il n'y a pas de véritables libertés sociales.

Les forces collectives et libres ne peuvent pas être écartées des combinaisons par lesquelles on garantit la li-

berté. Outre le droit qu'elles possèdent, à raison des intérêts qu'elles représentent, elles apportent à l'ordre politique un contingent d'éléments à la fois progressifs et traditionnels, que rien ne pourrait remplacer, dans les sociétés livrées aux fluctuations des libertés populaires. Elles constituent d'ailleurs, contre les abus toujours possibles du pouvoir politique et de sa hiérarchie, des centres de résistance, que le régime aristocratique trouvait dans les grandes influences héréditaires et dans l'association obligatoire, et qu'on ne saurait trouver, sous le régime des libertés populaires, que dans les forces collectives constituées et perpétuées par la liberté elle-même.

Le peuple a conservé, bien plus que les classes moyennes, le respect de la tradition et le sentiment de sa nécessité. C'est des classes moyennes que la Révolution est descendue jusqu'à lui, mais il est bien loin d'avoir été, autant qu'elles, imprégné des doctrines révolutionnaires. Le peuple a naturellement le sens droit. Toutes les aptitudes natives de l'homme sont en lui plus fortement accusées; la vie artificielle lui répugne; ses mœurs sont l'expression fidèle des besoins durables et profonds de la race humaine. Là où il n'est point, comme dans les grands centres d'industrie, travaillé par la propagande athée des classes lettrées, il a gardé l'intelligence instinctive des lois générales et indestructibles de la vie sociale. Il va de lui-même à toutes les institutions qui mettent l'ordre social dans son véritable équilibre, lorsque la compression inintelligente du pouvoir et la séduction de l'erreur démocratique ne l'écartent point de ses voies propres.

Où irions-nous, sans la tradition, au milieu du mouvement impétueux qui entraîne les sociétés dans lesquelles la liberté civile a reçu ses derniers accroissements? Les traditions se transmettent surtout dans les familles; mais on ne parviendra jamais, quoi que l'on fasse, avec le complet affranchissement de toutes les forces individuelles qui est dans nos lois et dans nos mœurs, à assurer à la famille, dans tous les rangs, la durée et la fixité nécessaires à la conservation des traditions. Il faut faire appel à d'autres institutions, dont l'existence puisse s'accorder avec l'égalité et la liberté qui règnent parmi nous. Ces conditions se trouvent parfaitement réalisées par les grandes associations, qui doivent leur origine à la libre initiative des individus, et dont les individus continuent l'œuvre de génération en génération, en se rattachant de leur plein gré à l'être moral dans lequel l'association a pris corps.

« On ne saurait, dit M. de Tocqueville, fonder de nouveau dans le monde une aristocratie; mais je pense que les simples citoyens, en s'associant, peuvent y constituer des êtres très opulents, très influents, très forts, en un mot des personnes aristocratiques[1]. » A mesure que le peuple parvient à la liberté, il va chercher dans l'association un refuge contre les oppressions qui le menacent. N'est-ce pas ainsi qu'ont été fondées toutes les grandes corporations qui, au moyen âge, prirent leur rang au milieu des institutions féodales. L'instinct du peuple, guidé par l'Église, avait compris dès lors cette nécessité de l'union des forces individuelles pour résister aux abus

[1] *Démocratie en Amérique*, tome IV, chap. VII.

de la puissance. Or, cette union est tout aussi nécessaire, en nos temps de despotisme démocratique, qu'elle pouvait l'être au temps où le peuple avait à se défendre des exactions féodales. La démocratie redoute l'association indépendante de l'État, parce qu'elle déteste et redoute la liberté, autant qu'elle affectionne l'individualisme et la déplorable mobilité qu'il imprime à toutes choses[1]. Ce que le peuple a fait sous le régime où le concours obligé des forces individuelles était la loi commune, il faut qu'il le puisse faire sous le régime qui assure leur complète émancipation. En obéissant aux impulsions qui le portent vers l'association, il conciliera la pratique de la liberté avec le respect des traditions sociales, et il trouvera dans la liberté même le remède aux inconvénients qui lui sont inhérents.

La démocratie a tellement obscurci l'esprit du peuple que l'association ne lui apparaît plus aujourd'hui comme une institution de liberté, mais comme un instrument d'arbitraire, de contrainte et de violence. L'ouvrier de la démocratie veut reconstituer la corporation. Un des représentants les plus intelligents des travailleurs parisiens, après avoir constaté cette tendance générale parmi eux, s'écrie : « Rêver la renaissance de ce détestable instrument de gêne, qui, pendant des siècles, a étouffé le génie

[1] M. de Tocqueville a mis en lumière ce trait des mœurs démocratiques. « Chez les peuples démocratiques, il n'y a que par l'association que la résistance des citoyens au pouvoir central puisse se produire : aussi ce dernier ne voit-il jamais qu'avec défaveur les associations qui ne sont pas sous sa main ; et ce qui est fort digne de remarque, c'est que chez les peuples démocratiques, les citoyens envisagent souvent ces mêmes associations, dont ils ont tant besoin, avec un sentiment secret de haine et de jalousie qui les empêche de les défendre. » *Démocratie en Amérique*, tome IV, chap. V.

industriel de la France ! La camisole de force, dont la révolution avait délivré le travailleur, redemandée par celui qui passe pour le plus éclairé et le plus dévoué à l'œuvre générale de la révolution ! Il faut qu'il y ait là-dessous quelque chose d'inexpliqué, autrement ce serait scandaleux, ce serait à n'y pas croire[1] ! » A l'ancienne corporation, dans laquelle les maîtres exerçaient l'autorité, on veut substituer une corporation nouvelle où régneront les ouvriers. L'ancienne corporation était, à son origine, l'abri le plus sûr de la liberté de l'ouvrier, et, lorsque l'ouvrier se reporte aujourd'hui vers elle, c'est par un vague souvenir des bienfaits que les travailleurs en ont reçus. Ce que veut aujourd'hui la démocratie ouvrière, c'est l'organisation du droit au travail, c'est-à-dire du droit au salaire, à l'aide de corporations dans lesquelles les rapports du maître et de l'ouvrier seraient réglés par le suffrage universel. C'est l'absolutisme démocratique, qui prétend s'imposer dans l'ordre des transactions purement civiles[2].

Rien de plus légitime au fond que cette aspiration des ouvriers à l'association, en vue de défendre en commun leurs légitimes intérêts; mais rien de plus chimérique, de plus pernicieux et de moins légitime, que les appels

[1] M. Corbon, *le Secret du peuple de Paris*, chap. III.

[2] M. Corbon, cherchant à s'expliquer les tendances qui portent les ouvriers à se replacer sous la contrainte des anciennes corporations, dit : « Étant admis que la tendance à reconstituer la corporation est une erreur, celle-ci est-elle absolue? Ne se justifie-t-elle d'aucune manière? D'abord qu'y a-t-il au fond de la pensée des ouvriers qui songent à ressouder le lien corporatif? Je l'ai déjà dit plus haut : Il y a le besoin d'une résistance collective à l'avilissement des salaires, et, par suite, à l'avilissement du travailleur. » *Le Secret du peuple de Paris*, chap. III, § 1.

à la contrainte qui accompagnent les prétentions ouvrières. Le seul moyen de ramener ces prétentions à leurs tendances utiles et justes est d'aider les ouvriers à restaurer, parmi eux, l'association fondée sur les principes d'une saine liberté et d'un sincère respect pour tous les droits, et de reconnaître à ces associations, louables par leur but et par les moyens qu'elles emploient, tous les droits nécessaires au développement de la vie collective.

Les libertés populaires sont les libertés de tout le monde. Sous le régime qui les consacre, il faut que les maîtres usent de la liberté aussi bien que les ouvriers, et qu'ils forment des sociétés de patrons. Il faut que les ouvriers, par l'impulsion des maîtres, sous leur patronage bienveillant et dévoué s'entendent, s'entr'aident et s'associent. Grâce à ce rapprochement de ceux qui dirigent le travail avec ceux qui l'accomplissent, les malentendus et les préventions tomberont et l'accord pourra s'établir sur bien des points où les prétentions semblent aujourd'hui inconciliables.

Pour que ces résultats désirables, si nécessaires, puissent être atteints, il faut que l'association ouvrière renonce à dominer par le nombre; qu'elle se borne à garantir, par l'assistance mutuelle, les intérêts du travail, tout en respectant sa hiérarchie naturelle, et qu'elle s'abstienne scrupuleusement d'entreprendre jamais sur le droit d'autrui. Dans ces conditions, on pourra obvier aux abus de la libre concurrence, sans en rejeter le principe qui est le principe même de la liberté. Dans l'association ainsi comprise, le peuple reconnaîtra bientôt l'association, telle qu'il l'a longtemps pratiquée, et à laquelle il

n'est resté si fortement attaché que parce qu'elle répond aux sentiments vrais de la nature humaine. L'illusion démocratique cédera devant la réalité des bienfaits de l'association inspirée de l'esprit chrétien. Le peuple, jeté par l'individualisme démocratique dans un isolement qui lui pèse, retrouvera avec bonheur, dans les associations auxquelles présidera la liberté, ces foyers d'union et d'action que la démocratie ne lui offre que par les ténébreuses machinations des sociétés secrètes, ou par les combinaisons de la vie officielle, et sous la main toujours lourde de l'État. Il trouvera surtout, dans l'association qui a pour but de fortifier sa moralité et d'étendre son intelligence, ce calme de la vie et ce sentiment de la véritable dignité personnelle, sans lesquels la liberté dégénère en une agitation incurable, et les droits les plus utiles en une arrogante indiscipline.

Et ce n'est pas seulement l'association formée directement pour les ouvriers, et par les ouvriers, qui profitera au peuple. Tout ce qui se fera dans la société d'œuvres associées pour élever et fortifier les âmes, pour éclairer les intelligences, accroître les connaissances et répandre la vérité, se fera en définitive pour le peuple. Sous le régime des libertés populaires, qui est un régime de travail et de devoir égal pour tous, la solidarité entre toutes les classes peut être, et doit être, plus féconde qu'elle ne l'a jamais été sous aucun autre régime. Toutes les barrières qui distinguent et séparent les hommes étant abaissées, le bien qui se fait entre quelques-uns se communique rapidement à tous. Il s'établit entre toutes les parties de la société une communauté, fondée sur la liberté et la mutuelle assistance, communauté qui est aussi féconde

pour le progrès moral et pour le bien-être de tous, que la communauté obligée, et toute légale, de la démocratie est énervante et funeste.

Comment, avec les habitudes d'individualisme que la révolution a partout répandues, parviendra-t-on à grouper les volontés et à concentrer les efforts? Comment donnera-t-on à l'association la stabilité qui en fait la puissance, au milieu du mouvement et de la transformation continuelle de toutes choses, qui sont la conséquence de la liberté, reconnue à tous, de disposer à leur gré de leurs personnes et de leurs biens? D'où viendra l'impulsion? comment, après l'avoir imprimée, pourra-t-on en prolonger et en perpétuer les effets? Ces deux questions résolues, il s'en présentera une autre plus délicate : par quel principe pourra-t-on discerner ce qui est légitime et salutaire, dans la pratique de l'association, de ce qui est condamnable et dangereux?

Une chose est certaine, bien qu'elle reste aujourd'hui inaperçue du grand nombre : c'est qu'il ne faut demander à la société politique, ni l'impulsion qui porte les hommes à l'association, ni l'esprit de suite et de persistance dans l'action, nécessaire aux œuvres que poursuit l'association. L'État régit les intérêts, toute son action a pour but de les garantir et de les pondérer. Or, loin de rapprocher les hommes, les intérêts les divisent. D'ailleurs, les lois qui gouvernent l'État, et les pouvoirs qui appliquent ces lois, n'ont qu'un but : faire régner la justice, c'est-à-dire, maintenir les bornes qu'au nom du droit et de l'intérêt général on oppose à l'expansion désordonnée des forces individuelles. La justice n'imprime pas le mouvement, elle contient, modère et réprime. Sa

mission est de renfermer la liberté dans les limites qu'elle ne pourrait franchir sans troubler l'ordre; il ne faut rien lui demander de plus. Il y a dans la société une force morale, dont l'État doit toujours assurer la libre expansion, dont souvent il doit accepter le concours pour réaliser pleinement la justice, mais dont il n'est pas l'organe direct : cette force, c'est la charité. Elle porte les hommes à accomplir surabondamment tout ce que demande l'ordre général du bien social, et à faire, avec une abnégation que rien ne décourage, tout ce que réclame le bien particulier de chacun des hommes qui composent la société. Par l'action incessante de cette force, ont été développées et consolidées toutes ces libertés du grand nombre, qui rendent les peuples modernes si supérieurs aux peuples de l'antiquité. Par elle s'établit l'accord des volontés qui fait naître et conserve l'association. Tandis que l'État fait appel à la contrainte, la charité ne fait appel qu'à la liberté. Elle se déploie dans le cercle des lois inviolables de la justice, qui garantissent la liberté de toutes les forces légitimes de la société. Au milieu de cet ordre extérieur, où tout est rigoureusement fixé par les règles de la légalité, elle met en jeu les forces vives de l'humanité. Elle est dans l'État comme l'âme dans le corps; elle y répand la vie, le mouvement et le progrès. Et ce n'est pas une force qui s'épuise par son action, c'est une force qui renaît sans cesse d'elle-même. Intarissable, comme l'attrait divin qui la suscite, elle imprime à toutes ses œuvres un caractère de solidité et de durée, qui ne se rencontre point là où règnent exclusivement les mobiles intérêts de l'ordre purement humain. Elle est persévérante dans son action et stable

dans ses institutions, parce qu'elle reçoit l'impulsion et la règle de la plus persévérante et de la plus stable des puissances de ce monde, de l'Église catholique.

Si l'association est un merveilleux instrument de progrès et de conservation sociale, elle peut être aussi, aux mains de la révolution, le plus redoutable instrument de perversion et de ruine. Ce n'est pas sous l'impression de l'horreur que répandent dans le monde les crimes perpétrés et, présentement encore, médités par l'*Internationale*, qu'un doute s'élèvera sur la nécessité de contenir l'association dans les bornes du juste et du bien. Vis-à-vis d'elle, l'État ne peut pas rester désarmé. Faudra-t-il pour cela la mettre à la discrétion des pouvoirs publics? Ce serait rentrer dans les voies révolutionnaires, ce serait ôter à la société la seule force par laquelle elle puisse triompher de cet individualisme, qui la rend incapable de supporter ni le pouvoir ni la liberté. C'est ici qu'il faut plus que jamais rappeler que, entre toutes les libertés, la liberté du devoir a des droits inviolables. Quand l'association réunit les hommes pour les rendre meilleurs et plus aptes à remplir les grands devoirs de la vie sociale, sa liberté doit être sacrée pour tous les pouvoirs. Lui imposer des entraves serait un des plus grands attentats qui se puissent commettre, contre l'ordre naturel de la société, et contre les droits essentiels des citoyens.

Mais qui tracera la règle du devoir? Qui distinguera ce qui est la liberté du devoir, c'est-à-dire la liberté du bien, de ce qui n'est que la liberté de la transgression et de la subversion? Suivant la doctrine révolutionnaire, qui ne reconnaît aucun ordre spirituel, qui n'admet d'autre loi

que celle que porte l'État, organe de la souveraineté rationnelle de l'humanité, il est naturel que l'autorité civile décide de ce qui est licite en même temps qu'elle décide de ce qui est légal. Mais quand l'État possède ce droit, il n'y a plus de liberté. A qui appellerait-on des décisions arbitraires de César, sinon à César, qui est l'expression vivante de la souveraine raison du peuple, contre laquelle personne ne peut avoir raison. Il n'y a plus alors que le bon plaisir du nombre. César est infaillible.

Ce problème ne se pose pas seulement à propos de l'association, il se pose aussi à propos de toutes les libertés. Pour échapper à la logique révolutionnaire, une seule voie est ouverte : elle part du droit suprême de Dieu sur la vie humaine, lequel a pour corollaire nécessaire le devoir imposé à l'homme d'obéir aux commandements divins, et elle va aboutir au droit naturel qu'a tout homme de pratiquer, en pleine liberté, ce devoir d'obéissance à la souveraine autorité de Dieu. Ce que Dieu prescrit et ce qu'il interdit, voilà le devoir, et le fond obligé de toutes les lois. Là se trouve la limite que les pouvoirs publics ne peuvent point franchir, et qui exclut tout arbitraire de l'homme. Là se rencontrent, dans une intime union, l'autorité et la liberté, tellement qu'on ne saurait diminuer l'une sans diminuer l'autre. Si peu de part que prenne l'homme, en vertu d'un droit qui lui serait propre, à la détermination des principes qui constituent l'ordre spirituel, l'autorité de ces principes sera amoindrie, et la liberté, que chacun de nous tire du droit qu'il a de s'y conformer, se trouvera amoindrie en même temps. Supposez que Dieu n'ait point constitué dans le

monde d'organe vivant de son autorité et de sa loi, et qu'il appartienne à l'homme, dans la liberté de sa conscience, de fixer le sens et la portée des préceptes divins. La société ne serait-elle pas alors ramenée à l'arbitraire des déterminations humaines, en ce qui concerne le devoir, et par conséquent en ce qui concerne la liberté naturelle de l'accomplir? Pour que la liberté soit pleinement assurée, il faut que l'autorité spirituelle soit indépendante du caprice de l'homme. L'infaillibilité du pouvoir établi de Dieu, pour promulguer et interpréter sa loi, donne les garanties essentielles de toute liberté sociale, tandis que l'infaillibilité des pouvoirs humains expose à toutes les servitudes.

Tout est harmonie dans l'ordre social né du christianisme. Lorsque le Pontife romain rappelle aux peuples et aux souverains leurs devoirs envers l'Église; lorsqu'il affirme les droits de sa suprême autorité; lorsqu'il revendique les conditions indispensables de sa liberté, en revendiquant les droits de sa souveraineté temporelle; il prépare la voie aux libertés populaires, lesquelles ont tout à espérer de l'affermissement de l'autorité spirituelle, comme elles ont tout à redouter de l'absolutisme de la révolution. Tout ce qui affaiblit la concorde de l'Église et de l'État rend plus difficile à réaliser la garantie des libertés populaires. Si les deux pouvoirs se séparent, on ne voit plus comment on pourra conserver à la société les garanties d'ordre et d'autorité, dont elle ne saurait se passer, tout en laissant aux libertés populaires leur plein essor. Ou bien, à raison de l'incompétence des pouvoirs civils en matière morale, il faudra renoncer à rien réprimer, et ce sera la licence; ou bien il faudra ré-

primer au nom de la majorité et de sa seule autorité, et ce sera l'arbitraire.

On aura beau chercher, on ne trouvera pas de milieu : il faut être pour Dieu ou contre Dieu. Tout le problème social et politique est présentement réduit à ces termes. Si les sociétés modernes ne veulent pas se résoudre à faire le sacrifice de cette prétention de la raison humaine à la souveraineté, qui fait le fond de la Révolution, et si elles refusent de s'incliner devant l'autorité de Dieu, elles se courberont sous le pouvoir de l'homme.

Dieu est présent dans le monde ; depuis dix-huit siècles il y est en quelque sorte visible par l'Église catholique, et par le Pontife qui la gouverne. Les libertés populaires sont l'œuvre de l'Église, et plus particulièrement de la Papauté qui a toujours été le recours des peuples contre l'oppression des puissants. Tous ceux qui savent l'histoire vraie, l'histoire des faits, reconnaissent que l'abolition de l'esclavage, et l'émancipation graduelle des travailleurs, sont dues principalement à l'influence des doctrines et des œuvres catholiques. De cette même influence sont nées les grandes associations de travailleurs, dont saint Louis, le plus chrétien et le plus populaire des monarques, confirma les coutumes, et qui furent, pour les classes ouvrières, une source de sécurité et de progrès, jusqu'à ce que le Césarisme, en leur appliquant sa réglementation tracassière, en eut altéré le caractère.

Ce que l'esprit de justice, de liberté et de charité de l'Église catholique a su faire au moyen âge, il saura bien encore le faire aujourd'hui, dans la situation nouvelle que nous a créée l'émancipation complète de toutes les forces populaires. Les plus grands dangers de cette émancipation

sont l'individualisme et l'instabilité. Quatre-vingts ans de propagande démocratique en ont singulièrement accru la gravité. Ce n'est point par les institutions politiques que ce mal sera guéri. Pour l'atteindre, il faut aller au fond des idées et des mœurs. Quand l'Église avec l'inébranlable stabilité de ses dogmes et l'infatigable ardeur de sa charité, nous aura rendu l'aptitude à l'association et le goût des choses durables, les sociétés, cédant à leur penchant naturel, tireront, des libertés mêmes que le travail des siècles leur a conquises, un ordre d'institutions en accord avec les lois constantes de la vie humaine. Le bon sens du peuple reconnaîtra, dans l'Église catholique, la puissance qui s'est toujours le plus occupée de ses intérêts, et qui les entend le mieux. La restauration sociale se fera aisément, lorsque les malentendus entre le peuple et l'Église seront dissipés. Ils le seraient bientôt, si l'on permettait à l'Église de se montrer au peuple telle qu'elle est, dans la plénitude de sa liberté naturelle et divine. Qu'à la place de la liberté de détruire, que les pouvoirs démocratiques accordent si largement, on rende, à toutes les forces légitimes qui subsistent parmi nous, la liberté de fonder et de reconstruire, et bientôt l'édifice social, relevé sur un plan nouveau, retrouvera cette solidité que donne le respect des principes nécessaires et de l'ordre constant de la vie humaine, et qui manque absolument aux États où règne la démocratie.

Il ne suffit pas de restaurer dans l'ordre des mœurs et des libertés de la vie privée, il faut que la restauration politique accompagne et appuie la restauration sociale. Dans la réalité, les libertés sociales ne peuvent point être séparées des libertés politiques. La question sociale et la

question politique se tiennent par les liens le plus étroits, souvent même elles se confondent.

Présentement les difficultés sociales s'offrent à nous comme les plus pressantes. C'est pour parvenir à ses fins de subversion dans l'ordre social, que la révolution prétend nous imposer le radicalisme dans l'ordre politique. Quand une société a été profondément ébranlée par la passion égalitaire et communiste, elle ne peut retrouver l'ordre vrai et durable qu'en restituant à l'autorité tout ce qui lui appartient naturellement. Les libertés populaires ne peuvent se passer d'une autorité fortement constituée. Au centre de ces sociétés, dans lesquelles elles développent tant d'activité, de mouvement et d'impatience, il faut une puissance capable de rassembler, de coordonner et de contenir toutes les forces locales et particulières sans cesse divergentes. En cette œuvre de coordination et de consolidation, c'est la puissance spirituelle qui accomplit la plus grande part. Mais le travail qu'elle opère dans les âmes a besoin de l'aide extérieure des institutions publiques. Pour la restauration de l'ordre et de la liberté, à laquelle tout le monde aspire, il faut le Pontife et le Monarque.

Il y a entre la royauté chrétienne et les libertés populaires des affinités dont toute l'histoire porte témoignage. Sous l'autorité tutélaire de la couronne, les extrêmes de la politique pourraient aisément se rencontrer et se concilier. Monarchie dans la politique, république dans l'administration, sont choses naturelles, anciennes chez les peuples catholiques, conformes aux vœux de nos sociétés également fatiguées de l'excès du pouvoir et de l'excès de la liberté.

Le peuple tient à régir par lui-même ses intérêts. Il est juste et utile que ce droit lui soit accordé, pour toutes les choses qui le touchent directement, et dont il peut juger en suffisante connaissance de cause. Personne ne pouvant être plus éclairé que lui-même sur les questions de cette nature, on ne voit pas pourquoi l'on donnerait à d'autres qu'à lui le droit de les résoudre. Sauf les restrictions que peut commander l'intérêt général, dont le monarque est le gardien, il faut qu'en ces matières le peuple décide souverainement.

Quand il s'agit des intérêts généraux de la politique, soit à l'intérieur, soit à l'extérieur, les mêmes considérations conduisent à une solution toute différente. Burke dit, dans ses *Réflexions sur la révolution française* : « La volonté du grand nombre et les intérêts du grand nombre sont rarement la même chose. » Le grand nombre n'est point apte à discerner suffisamment ce qui est bon et ce qui mauvais, ce qui est utile et ce qui est nuisible, dans les grandes affaires de l'État; par conséquent, il n'est point bon qu'il soit appelé à donner, dans cet ordre de choses, l'impulsion et la direction. Cette partie du gouvernement est naturellement de la compétence de celui que la langue de tous les peuples a toujours nommé le souverain.

C'est au monarque qu'appartient l'action politique, et, pour l'exercer, il faut qu'il soit libre, c'est-à-dire qu'il soit réellement souverain. La royauté, non plus souveraine, mais sujette de la souveraineté du nombre, est une des plus fausses et des plus dangereuses conceptions de la politique révolutionnaire. Le libéralisme bourgeois l'a résumée en un axiome célèbre : *Le roi règne et ne gou-*

verne pas. Dans la langue que parle le bon sens populaire, et dont les politiques du parlementarisme n'aiment pas la franchise, cela veut dire tout simplement que le roi n'est pas roi. Il serait étrange que, sous le régime des libertés populaires, qui sont les libertés de tout le monde, le monarque seul ne fût point libre. Il faut qu'il soit, comme tous, libre de faire son devoir, et qu'il ne rencontre de bornes à sa liberté qu'au cas où il fausserait la loi de son ministère, qui est institué pour le bien, et où il manquerait à ses devoirs envers la société, en tournant contre elle un pouvoir qu'il a reçu pour l'avantage commun.

Il faut donc que le roi soit libre de bien faire dans l'ordre politique, comme les pouvoirs secondaires le sont dans l'ordre administratif, et les particuliers dans les relations privées. Mais il faut aussi, eu égard à la faillibilité de tout ce qui est humain, que sa liberté rencontre, par les institutions et par la combinaison des forces sociales, des obstacles insurmontables à l'abus qu'il pourrait faire de la puissance souveraine. Il faut que la société participe par ses représentants au gouvernement de la chose publique. Elle est la première intéressée aux décisions qui se prennent dans la politique, il faut donc qu'elle ait voix dans les conseils qui les préparent. Et comme tous ici ont intérêt, il est naturel aussi que tous aient voix, suivant la mesure de leur capacité.

L'intervention des gouvernés dans le gouvernement est un principe de politique qui, de tout temps, a été admis et pratiqué en une certaine mesure, mais que la démocratie a faussé et dénaturé par sa théorie de la souveraineté du nombre et du suffrage universel. Pour prétendre

sérieusement que l'homme du peuple, occupé tout le jour au travail des mains, est le meilleur juge de ce qu'il faut faire pour assurer, dans le présent et dans l'avenir, la prospérité et la grandeur de l'État, il faut être idéologue ou Américain. Sans doute l'homme du peuple est intéressé à tout ce qui touche l'État, mais il n'est pas suffisamment compétent. Il ne connaît bien que les choses qui l'entourent et le touchent; il pourra discerner quels sont, parmi ceux qui vivent avec lui, les hommes qui méritent sa confiance, et dont l'intelligence plus étendue verra clair dans les questions de la politique; mais ne lui demandez pas de choisir directement les hommes dont les idées politiques répondront à des idées que lui-même, en politique, ne peut pas avoir. L'élection, à deux degrés, des membres de la représentation nationale, offre des garanties de liberté et de conservation, qu'on ne trouve pas du tout dans le suffrage universel direct.

Mais encore, pour opérer cette délégation de puissance électorale, pour dresser ces listes de confiance qui constitueront le corps par lequel les élections seront faites directement, ce n'est pas à la foule, sans distinction, qu'il faut s'adresser. A l'exercice d'un droit si important, il ne faut admettre que les véritables intéressés en fait d'ordre et de liberté, c'est-à-dire, les citoyens qui accomplissent régulièrement, et dans des conditions de suffisante stabilité, les grands devoirs de la vie sociale. Tout chef de famille, justifiant de l'exercice habituel d'une profession utile, et se trouvant, par l'âge et par le domicile, en possession d'une certaine stabilité d'existence, doit prendre part, sous le régime des libertés populaires, à

l'exercice des droits poliques. Dans l'ordre de la politique générale, il ne les exercera qu'indirectement; dans l'ordre administratif, c'est-à-dire, pour les intérêts qui le touchent immédiatement, rien n'empêche qu'il ne les exerce directement.

S'il n'y avait dans la société que des intérêts d'un même ordre, il n'y aurait naturellement qu'une seule catégorie d'électeurs. La démocratie, qui soumet tout à son niveau égalitaire, ne veut pas l'entendre autrement. C'est une de ses plus grandes et de ses plus pernicieuses erreurs. Sous le régime des libertés populaires, où l'on prend pour une des bases principales du droit politique le devoir et la dignité du travail, il convient d'accorder une représentation distincte aux différents intérêts que le travail développe et conserve.

Ceci est absolument opposé, nous le savons, à cette habitude, nous pourrions dire à cette passion de l'uniformité et de la symétrie politique, que l'esprit démocratique a répandue parmi nous. Cet amour de la régularité absolue est une infirmité mentale des peuples démocratiques, et nos sociétés ont à s'en guérir. Les intérêts du travail, depuis les plus hautes fonctions jusqu'aux plus humbles labeurs, sont divers; il faut donc que la représentation de ces intérêts admette une certaine diversité. L'intérêt agricole, représenté par des comices dont les membres seraient librement élus; l'intérêt commercial et industriel, représenté par des chambres de commerce également formées par le libre choix des intéressés; l'intérêt des classes qui s'appliquent aux fonctions supérieures de la vie sociale; le sacerdoce, la magistrature, l'enseignement, l'armée; tous ces grands intérêts qui,

par leur réunion, forment l'intérêt général, réel, pratique de la société, ont droit à une représentation spéciale, et doivent l'obtenir en vue du bien social. Le droit de tous ceux qui remplissent les devoirs communs de la vie sociale, en même temps que les droits particuliers de tous ceux qui en remplissent les fonctions distinctes, trouveront dans ces combinaisons leur légitime satisfaction. Le peuple tout entier, dans son unité et dans sa hiérarchie, sera représenté.

La représentation ainsi constituée ne sera pas seulement une force de résistance, contre les entreprises injustes ou inintelligentes du pouvoir, elle sera en même temps, pour la royauté, un appui d'autant plus sûr qu'il aura sa base dans tout ce qui tient le plus intimement à la vie nationale.

Les institutions locales auront aussi leur rôle à remplir, dans cet équilibre général des forces et des influences, par lequel sera assurée la liberté du pouvoir royal. Sans doute il convient que l'ordre administratif, dans la commune, dans le département et dans la province, reste séparé par ses origines électorales, de la politique générale. On ne peut oublier néanmoins que les corps de représentation locale, bien qu'ils portent le caractère officiel, sont en possession d'une certaine vie propre. Ils constituent des centres particuliers d'intérêt positif et d'influence pratique, dont l'action peut contribuer à modérer et à contrebalancer ce qu'il y a parfois d'impétuosité passionnée dans les rangs supérieurs de la politique.

Toutefois cet appui, que la couronne trouvera directement dans les forces populaires elles-mêmes, ne suf-

fira pas toujours à garantir la solidité de l'institution monarchique et la liberté du monarque. L'histoire montre qu'il est indispensable que la monarchie soit entourée d'un ensemble de forces étroitement liées à la vie nationale, mais subsistant au milieu du mouvement général par leur énergie propre; que, de plus, il faut que ces forces soient constituées dans des conditions de stabilité qui leur assurent l'esprit de conservation, dont les peuples ont d'autant plus besoin qu'ils ont des libertés publiques plus étendues. De là l'institution d'une chambre haute, qui se retrouve dans les pays où l'on entend le mieux la liberté politique, et dont il serait aisé de concilier l'existence avec les principes de la liberté populaire.

Pour remplir, entre la couronne et le pays, sa mission de conservation et de conciliation, il faut que la chambre haute s'appuie à la fois sur le peuple et sur le roi. Le mandat à vie, conféré par le monarque sur des listes de présentation dressées par les corps dans lesquels se concentrent les grands intérêts de la société, rattacherait cette grande institution à la royauté, tout en lui laissant son indépendance, et tout en la maintenant dans une étroite union avec la nation. Dans cette Chambre, les grandes influences locales trouveraient leur place, à côté des supériorités qui ont conquis par leurs services une position éminente dans l'ordre général de l'État. Là viendraient aussi prendre rang toutes les forces traditionnelles de la société, qui se reconstitueront par la libre initiative de tous, dans la famille et dans l'association.

Dans cet équilibre général des forces sociales et des

pouvoirs qui les régissent, les institutions fortifient et soutiennent la royauté en même temps qu'elles la modèrent et la contiennent. La royauté s'y trouve libre pour accomplir tout ce que réclame l'intérêt social. La royauté, isolée au milieu des forces individuelles courbées et dispersées sous l'absolutisme démocratique, ne jouirait d'aucune liberté. La liberté du peuple profite de la liberté du monarque. Dans les sociétés bien ordonnées, tout doit se faire pour les libertés populaires; or elles ne peuvent être mieux assurées que là où règne, avec le concours et sous le contrôle de toutes les forces sociales, l'autorité tutélaire du roi.

Notre époque, qui a tant souffert des crimes et des folies de la Révolution, aspire à rompre avec elle sans rompre avec la liberté. Le radicalisme démocratique méprise et rejette le passé; il prétend que la liberté ne peut se trouver que loin des voies que l'humanité a parcourues jusqu'ici. J'ai voulu rappeler que, si la liberté ne se présente pas toujours sous le même aspect aux divers âges, elle est néanmoins ancienne dans les sociétés formées sous l'empire des principes du christianisme.

En suivant les progrès de la liberté civile et politique dans le monde moderne, en considérant que chaque époque a ses formes de liberté particulières en harmonie avec le degré d'avancement moral et matériel de la société, on arrive à cette double conclusion : d'abord que les libertés populaires ne sont point inconciliables avec les lois générales et les institutions fondamentales de la

vie humaine; puis, que ces libertés ne peuvent être bienfaisantes, qu'elles ne peuvent avoir toute leur étendue et toute leur solidité, qu'à la condition que ces lois et ces institutions soient toujours respectées, au milieu de toutes les transformations de l'état social.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.



LE

MODERNISME

DANS L'ÉGLISE

D'APRÈS DES LETTRES INÉDITES DE LA MENNAIS.

(Extrait de la *Revue trimestrielle* du 15 octobre 1881.)

LE
MODERNISME
DANS L'ÉGLISE

D'APRÈS DES LETTRES INÉDITES DE LA MENNAIS.

I

Il y aura bientôt un siècle que le modernisme a fait son entrée officielle dans nos sociétés chrétiennes. Ce fut la Constituante qui l'introduisit dans les lois, mais depuis assez longtemps déjà les mœurs et les idées en étaient imprégnées.

L'essence du modernisme, c'est la prétention d'éliminer Dieu de toute vie sociale [1]. L'homme, suivant l'idée moderne, étant à lui-même son dieu et le maître souverain du monde, il faut que dans la société tout se fasse par lui et par la seule autorité de la loi qu'il porte.

[1] Le terme de *modernisme*, qui revient souvent dans ce travail, pourrait donner lieu à un reproche de néologisme. Le mot est nouveau, j'en conviens; il n'a pas été employé jusqu'ici avec la signification que je lui donne. Pourtant, si l'on veut bien remarquer que suivant le langage adopté par tous les écrivains de l'école de 89, *les idées modernes* résument toutes les conceptions, toutes les prétentions politiques et sociales de la Révolution, on trouvera peut-être que l'emploi du terme *modernisme* est suffisamment justifié. *On reconnaîtra* qu'il n'en est point qui exprime mieux, en un seul mot, les tendances humanitaires de la société contemporaine.

Ceci est le modernisme absolu, donnant la contradiction radicale à l'ordre social qu'avait fondé l'Église, à cet ordre suivant lequel la vie publique et la vie privée se rapportaient à la même fin, et où tout se faisait, directement ou indirectement, en vue de Dieu, et sous la suprême autorité du pouvoir institué de Dieu pour régir l'ordre spirituel.

Il y a un modernisme tempéré, qui ne fait pas ouvertement la guerre à Dieu et qui, en quelque sorte, compose avec lui. Sans le nier ni le combattre, il lui mesure, en le mettant dans le droit commun, la place qu'il peut occuper parmi les hommes. Par cette tactique, tout en conservant les apparences d'un certain respect, le modernisme met Dieu sous la domination et sous la tutelle de l'État. Ce modernisme tempéré et circonspect, c'est le libéralisme de tout degré et de toute nuance.

Mais qu'on n'oublie pas que des deux côtés le principe est le même. Il s'agit toujours de faire une société sans Dieu, ou du moins de constituer une société en tenant Dieu aussi éloigné que possible de ses institutions et de ses lois. Suivant les circonstances, la Révolution incline d'un côté ou de l'autre, mais elle reste toujours la même quant à sa prétention fondamentale : la sécularisation de la vie sociale à tous ses degrés et sous toutes ses formes.

Le protestantisme avait jeté les premiers germes du modernisme. En détruisant l'unité de la foi par le libre examen, l'hérésie de Luther attaque en son principe même l'union de l'Église et de l'État ; elle met les peuples sur la voie qui conduit fatalement à la séparation des deux pouvoirs, à l'absorption de l'Église par l'État et, en

fin de compte, à la sécularisation complète de la société. L'idée sociale et politique suit, dans le monde soumis aux influences protestantes, la même marche que l'idée philosophique. De même que, dans la région des doctrines, le protestantisme conduit à l'athéisme, ainsi dans la région de la vie publique, l'État, absolument affranchi de toute autorité religieuse devient, par le cours naturel des choses, l'État athée et persécuteur de toutes les religions. Lorsque les croyances diminuées du protestantisme ont fait place au philosophisme qui repousse toute croyance, le modernisme s'affirme comme la forme sociale de l'avenir; ses théoriciens construisent des systèmes de droit politique par lesquels ils se flattent d'avoir trouvé le moyen de procurer aux peuples la liberté et la conservation hors de toute autorité divine.

Au dix-huitième siècle, deux hommes expriment avec un éclat particulier l'idée politique du modernisme et marquent les deux voies que ses sectateurs suivront jusqu'à nos jours : Montesquieu, de qui tout libéralisme se réclame, et J.-J. Rousseau, qui est le vrai père de tout radicalisme.

Montesquieu procède suivant la coutume du dix-huitième siècle : il sépare la politique de la religion, comme Adam Smith devait plus tard séparer l'économie de la morale. Il fait abstraction de la religion dans le problème politique comme Smith fait abstraction de la morale dans le problème économique. « Il n'est point théologien, mais écrivain politique. » Il veut bien unir les intérêts de la religion aux intérêts politiques, mais il ne voit jamais la religion qu'à travers la politique. Il semble que, pour lui, les religions soient des choses purement con-

tingentes, déterminées par l'ensemble des influences qui agissent sur la société. Lorsque l'État est satisfait de la religion établie, il ne doit pas souffrir qu'il s'en établisse une autre. C'est donc purement affaire de convenance locale. L'*Esprit des lois* ne tient compte de la religion qu'en tant qu'elle peut être un élément d'appréciation de la valeur sociale et politique des lois. Elle n'est plus du tout envisagée comme l'élément supérieur et souverain de la constitution sociale, comme le principe qui, suivant la pensée de Vico, donne la forme à la société.

Quand Montesquieu parle de la liberté, il dit très bien qu'elle ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir. Mais il a soin d'ajouter aussitôt que la liberté n'est que le droit de faire ce que les lois permettent. C'est donc, au fond, la sécularisation de tout le système légal, telle que la veut le libéralisme.

En tout cela il y a du vague, beaucoup de sous-entendus, presque des contradictions. Montesquieu, qui redoutait l'index, tenait à dessein sa pensée enveloppée. Le dix-huitième siècle, qui a applaudi l'*Esprit des lois*, et le nôtre, qui se plaît à y trouver la source de la politique moderne, n'y ont point été trompés : l'un et l'autre y ont vu le libéralisme, c'est-à-dire le modernisme contenu et discret.

Le *Contrat social* n'offre aucune des hésitations ni aucun des ménagements dont l'*Esprit des lois* est rempli : il affirme en principe et développe en toutes ses conséquences essentielles la souveraineté de l'homme sur lui-même, l'autonomie de sa raison et le règne absolu des lois dérivées de la volonté générale, expression suprême

de la raison collective du peuple. Lorsque Rousseau parle de Dieu, il n'y voit jamais qu'une conception tout individuelle à laquelle peut répondre une manifestation de la conscience d'un ou de plusieurs, mais jamais Dieu n'apparaît, dans le système du *Contrat social*, comme une puissance dont il faille respecter les lois. Dieu, dans la société telle que la conçoit Rousseau, pourra exercer de l'influence, mais jamais il n'y possédera aucune autorité.

On le voit, c'est le modernisme pur et simple que nous donne Rousseau, c'est Dieu éliminé de la vie sociale, c'est l'homme régnant exclusivement sur la société qu'il est jugé capable de conduire par ses seules forces à tous les progrès. La Constituante, en y apportant une certaine mesure bourgeoise et conservatrice, la Convention, avec toutes les audaces et les brutalités du radicalisme, bâtirent sur cette donnée le régime dont les sociétés modernes ont tiré jusqu'ici tant de vanité, mais dont elles commencent à soupçonner l'erreur et le péril.

Le modernisme est un principe de ruine et d'extinction sociale. Les hommes qui réfléchissent, qui se rendent compte de ce qui se passe autour d'eux, sont aujourd'hui frappés de l'impuissance manifeste de la Révolution à rien fonder. D'instinct, même dans les masses, on sent que telle n'est point, que telle ne peut être la condition normale de l'humanité.

Lorsqu'il bannit Dieu de la société, le modernisme en bannit en même temps tout esprit de suite et de tradition. Il répand parmi nous ce mépris du passé que, dès le premier jour, la Révolution a nettement et insolemment inscrit en tête de son programme. L'homme livré à lui-

même n'est plus que mobilité et inconstance. Il vit peu de temps, et ses désirs, bornés aux choses de la terre, sont changeants comme ses impressions et comme les objets qui les sollicitent. Les hommes chercheront en vain la stabilité, s'ils ne la demandent à Dieu, l'Être en qui rien ne change et dont l'activité infinie se déploie au sein d'un éternel repos. Législation révolutionnaire, économie révolutionnaire, mœurs révolutionnaires, toutes choses perpétuellement agitées, instables et précaires. Si Dieu n'est rendu à nos sociétés, elles s'useront et périront dans les convulsions de l'activité inquiète et maladive qui les dévore. Quelle étrange illusion, quelle contradiction singulière que de se flatter de rendre à notre temps quelque stabilité, tout en acceptant à un degré quelconque, d'une façon ou d'une autre, si atténuée qu'elle puisse être, l'idée du modernisme. Sans Dieu, il n'y a plus que l'homme avec ses instincts égoïstes. Plus on éloigne Dieu, plus grandit l'égoïsme. L'homme qui ne croit qu'à lui-même ne peut vivre que pour la jouissance, et comme la jouissance ne nous est assurée, dans notre existence éphémère, qu'au moment même où nous la saisissons, il ne peut y avoir, pour l'homme qui en fait son unique fin, ni passé ni avenir. Point de Dieu, point de lien ni d'homme à homme, ni de génération à génération. Sans Dieu, il n'y a plus de suite dans la vie du genre humain; il n'y a plus que des existences individuelles. Otez Dieu, et l'humanité, de laquelle on veut tout attendre, n'existe plus.

Aussitôt que ces systèmes d'orgueil et de perdition sociale se sont montrés dans le monde, l'Église a protesté. Toutes ses condamnations sur le modernisme se

résument dans la célèbre proposition du *Syllabus* par laquelle est réprouvée l'opinion de ceux qui disent que « le Pontife romain peut et doit se réconcilier et transiger avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne ».

Tant que le modernisme reste purement libéral et révolutionnaire, c'est un ennemi implacable dont il y a tout à redouter, on le sait bien, mais c'est du moins un ennemi que l'on connaît, de qui l'on peut facilement mesurer les coups et à qui l'on peut répondre par des coups assurés. Lorsque le modernisme se présente sous des traits qui le confondent avec nous en bien des choses et lui donnent entrée dans nos rangs, lorsqu'il se montre animé, pour la défense de la cause catholique, d'intentions sincères, bien qu'elles soient égarées par les illusions du temps, alors c'est un ennemi déguisé et caché contre lequel il est souvent très mal aisé de lutter.

Depuis cinquante ans, le libéralisme catholique, dupe et complice inconscient du modernisme, crée aux défenseurs de la doctrine et de la tradition sociales catholiques d'étranges embarras, et à l'Église des difficultés plus grandes que celles qu'elle rencontre du côté de ses ennemis les plus décidés. « Ces hommes, disait le grand Pie IX, qui s'efforcent d'établir une alliance entre la lumière et les ténèbres, sont plus dangereux et plus funestes que les ennemis déclarés [1]. »

Il y a plus que jamais intérêt à faire la pleine lumière sur les théories et les tendances de cette école, aujourd'hui qu'elle a créé dans la politique conservatrice ces

[1] Bref au Cercle catholique de Saint-Ambroise, de Milan, du 6 mars 1873.

partis d'opportunisme, auxquels peut-être la Révolution contemporaine doit ses plus grands succès. Aux époques de décadence, les principes s'effacent, il n'y a plus que les calculs et les transactions de l'utilité; non de l'utilité au point de vue personnel, qui est l'intérêt propre, mais de l'utilité pour le parti que l'on défend et qui n'exclut pas un certain esprit d'abnégation. De là les défaillances et les misères de nos temps malheureux, de là cette impuissance et cette inertie générales que les meilleures volontés ne vaincront pas, à moins que Dieu ne leur apporte une assistance inattendue.

Le procédé du libéralisme catholique est actuellement de taire les principes et de mettre à leur place les expédients. C'est par cette sagesse mesquine qu'il se fait à lui-même illusion sur la désorganisation politique et sociale dont il est le principal auteur.

A l'origine, le libéralisme catholique avait une autre allure. Il ne songeait point à se dissimuler sous les voiles dont il s'entoure aujourd'hui. Le meilleur procédé pour le bien connaître est de le saisir tel qu'il était lorsque dans l'*Avenir*, et surtout dans les *Paroles d'un croyant*, l'abbé de La Mennais esquissait le plan d'une réconciliation de l'Église du Christ, fondée sur toutes les affirmations de la foi, avec le modernisme, qui résume toutes les négations de l'esprit du mal et qui va fatalement se perdre dans les sauvages négations du nihilisme.

Des documents, remis en mes mains par la volonté dernière d'un des amis et collaborateurs de La Mennais, nous révéleront, mieux encore que les écrits soigneusement préparés pour la publication, la pensée intime des hommes supérieurs, mais égarés, qui fondèrent l'école du

modernisme dans l'Église. Là s'offriront à nous, sous la plus vive lumière, des idées qu'aujourd'hui on a peine à démêler au milieu des atténuations successives et habilement calculées qu'y ont apportées, depuis les mémorables encycliques de Grégoire XVI et de Pie IX, les héritiers du solitaire de la Chênaie.

Assurément personne, à l'heure présente, même parmi ceux des catholiques que l'idée libérale a le plus séduits, ne voudrait, de propos délibéré, ce que voulait La Mennais. D'intention, les catholiques libéraux n'entendent pas faire autre chose que ce que l'Église les autorise à faire. Mais les bonnes intentions ne préservent pas de cette tyrannie de la logique qui, une fois les principes acceptés, mène là où l'on ne se soucie point d'aller. Nous ne pouvons pas bien juger de la portée des théories du libéralisme catholique si nous ne considérons que les proportions réduites auxquelles l'ont ramené, par prudence et aussi par déférence pour l'autorité ecclésiastique, ceux qui le professent aujourd'hui. Pour savoir ce que ces théories contiennent en germe, ce qu'elles peuvent donner un jour, ce que fatalement elles donneront si elles ne sont arrêtées dans leur essor, il faut les reprendre telles qu'elles étaient, alors que l'audacieux génie de La Mennais prétendit les imposer à l'Église, malgré les censures de ses pontifes. Nous nous servirons de la correspondance du célèbre et malheureux auteur des ***Paroles d'un croyant***, comme d'un verre grossissant, pour sonder, dans les profondeurs de leurs replis cachés, les systèmes de ce modernisme habile que tant de fois Rome a frappé, et que l'illusion de ses adeptes a toujours fait revivre.

I

Les lettres que je vais publier, et qui datent d'un demi-siècle environ, sont des documents historiques. Ceux dont elles rapportent les actes ou les paroles, et sur la conduite de qui elles émettent des jugements, ont tous quitté ce monde. Outre les raisons doctrinales que je viens d'alléguer pour justifier cette publication, il est une autre raison qui m'est en quelque sorte personnelle et qui a contribué à me déterminer : ces lettres sont, pour la mémoire de mon cher et vénéré maître, M. le comte de Coux, ancien professeur d'économie politique à l'Université de Louvain et rédacteur en chef de l'*Univers*, un témoignage précieux qui mettra en toute lumière l'élévation de son caractère, la fermeté de sa foi de catholique invariablement soumis à l'Église, ses rares mérites de publiciste et d'économiste.

Je reproduis les lettres écrites par l'abbé de La Mennais à M. de Coux, du 21 mars 1833 au 6 octobre 1834.

Le texte original de ces lettres est ma propriété. Je les donne intégralement, sauf quelques passages relatifs à des affaires purement privées, qui n'ont pour le public aucun intérêt. J'y ajoute les remarques nécessaires pour que le lecteur en ait la pleine intelligence et pour qu'il soit mis en garde contre certaines erreurs de fait et de doctrine, trop graves pour qu'on les laisse passer sans observations.

La Chênaie, le 21 mars 1833.

« Mille et mille remercîments, mon cher ami, de votre bonne lettre du 17. Elle m'aurait fait plus de plaisir encore sans la maladie de M. votre père, qui vous a donné de vives inquiétudes, et a troublé vos arrangements. Grâce à Dieu, vous êtes maintenant plus tranquille, et j'espère que d'ici à un mois votre famille sera établie à Guérande et vous à Paris, avec une personne qui vous assure la possession de ce qu'il y a de meilleur dans la vie, la paix et le bonheur domestique. Ce sont deux choses dont je ne jouirai jamais, quoique, dans la vérité, au milieu des tempêtes qui m'enveloppent, je goûte aussi une sorte de paix amère et triste et de félicité souffrante.

« Cette lettre vous parviendra avant votre départ, mais pas assez tôt peut-être pour que vous puissiez terminer avec Renduel; mais peu importe, rien ne presse, et les choses s'arrangeront aussi bien à votre retour.

« Je crois, ainsi que vous, mon ouvrage inattaquable : il ne contient que les plus purs principes du christianisme, et certes le sentiment d'humanité qui s'y fait sentir à chaque page, et qui est la vraie cause du succès qu'il a obtenu, est bien aussi un sentiment chrétien. Cependant, quelles que puissent être les dispositions personnelles de Rome, je ne doute point que la diplomatie n'obtienne d'elle, en cette occasion, tout ce qu'elle voudra. Il y aura donc certainement contre moi un acte quelconque. Ne sachant pas ce qu'on imaginera, je ne puis non plus savoir ce que je ferai; seulement, mon intention est de rester soumis dans l'Église et libre en dehors de l'Église. Sur ce qui regarde celle-ci, il me semble

qu'indépendamment de toute spéculation, de toute vue philosophique, il est impossible de ne pas admettre qu'elle subira de grandes réformes, une transformation nécessaire; que personne ne sait en quoi consistera cette transformation, et que, par conséquent, personne ne doit se croire appelé à l'opérer; que dès lors, dans l'attente de ce qui sera, on doit demeurer uni à l'institution existante, adhérant de cœur à tout ce qui est bon et vrai, séparé de cœur de tout ce qui est mauvais et faux, sans même, quand on le peut, s'occuper de fixer exactement la distinction entre ce qui est divin et ce qui est humain, chose quelquefois très difficile.

« En général, les hommes attachent aux formes extérieures plus d'importance qu'on ne peut raisonnablement leur en attribuer, matérialisent trop la religion et y portent, à cause de cela même, plus de crainte que d'amour. C'est, à mon avis, un grand mal.

« Je m'afflige de vous voir livré à de si sombres pressentiments sur les destinées futures des peuples. Assurément, on doit s'attendre à beaucoup de calamités, à des scènes de violence terribles, à des bouleversements profonds. Ce sera comme le choc de deux mondes. Mais la vie surgira de ce conflit, une vie nouvelle, plus énergique et plus parfaite. L'humanité n'a pas certainement accompli sa tâche, ni le christianisme non plus, et le christianisme et l'humanité ne sont qu'une même chose. Si ce que vous craignez arrivait, ce serait non seulement une rétrogradation dont il n'existe aucun exemple dans le monde, mais la destruction même de la société, la destruction du genre humain; car il ne saurait vivre désormais en dehors de la raison, de la science et du droit

qu'ont développés les siècles. Je n'appréhende donc rien de semblable.

« Je conçois seulement, à quelque degré, un concours de circonstances peu probables qui prolonge en Europe la guerre existante entre l'avenir et le passé, de manière que la supériorité intellectuelle et morale qui lui appartient présentement fût transférée en d'autres contrées. Je conçois, en un mot, une vague possibilité d'un triomphe quelconque du despotisme, de la force brutale, qui plongerait dans une barbarie relative les nations européennes. Je conçois, dis-je quelque chose de ce genre; mais je le conçois sans y croire. Un instinct, invincible pour moi, repousse cette supposition. Je m'attends à de grands maux, parce que je m'attends à une lutte violente. Je gémis de ces maux, qui me semblent inévitables, mais je n'en suis point abattu. J'ai une foi immense, infinie, dans la vérité et la justice. Quelle que soit la puissance pour le mal de la liberté humaine, cette puissance ne saurait en aucune façon prévaloir sur les lois divines et universelles qui régissent l'univers tout entier. Et c'est parce que je crois à la victoire de Dieu et par conséquent à la durée de la société européenne, que la Providence guide dans ses voies, c'est parce que je crois à une régénération plus ou moins prochaine, que je me sens prêt à tout souffrir, à tout sacrifier pour y concourir. Voilà l'explication de mon livre, explication que bien peu de gens sans doute comprendront; mais qu'importe! J'aimerais, mon cher ami, à causer avec vous de tout cela et de beaucoup d'autres choses. Dieu sait quand je le pourrai. En attendant, je me console de mes douleurs présentes et futures dans la pensée qu'il me reste au moins quel-

ques affections sûres et que rien ne m'ôtera. Gardez-moi, je vous prie, la vôtre, qui m'est et si bonne et si douce, et comptez sur la mienne à jamais. »

La Chênaie, le 10 octobre 1833.

« J'étais de tous côtés, mon cher ami, à la recherche de nouvelles de vous, lorsque j'ai reçu votre lettre du 30 septembre. Jugez du plaisir qu'elle m'a fait, par l'impatience avec laquelle je l'attendais. Ce que je regrette le plus dans la perte des espérances que nous avions conçues, ce sont les peines et les chagrins dont elles ont été pour vous si longtemps la source et le temps précieux que cette triste affaire a dérobé à vos travaux. J'espère, du moins, que vous pourrez les reprendre et les suivre désormais avec très peu d'interruption. Regardez comme un devoir d'achever le beau développement d'idées nouvelles, et si importantes par leurs conséquences, dont vous nous avez donné le programme. On est avide de votre parole, et l'on s'afflige qu'elle tarde autant. Je crains que vos articles, dans plusieurs journaux à la fois, n'absorbent tous vos loisirs. Je n'ai rien cependant à objecter aux motifs qui vous déterminent, mais ils me contristent doublement. Si vous vous décidez à faire paraître votre nom dans la *Quotidienne* ou dans le *Rénovateur*, je vous engage à prendre toutes les précautions possibles pour que le public ne confonde point vos opinions avec celles de ces feuilles. Vous m'obligeriez infiniment de me faire adresser les numéros qui contiendront quelque chose de vous. Il me tarde bien de vous voir et de causer avec vous de mille choses qu'on ne saurait suffisam-

ment expliquer dans une lettre. Votre pensée de former un parti agricole se lie à beaucoup d'autres questions sur lesquelles je souhaiterais fort connaître votre avis, qui me servirait de toute manière à fixer le mien. Ce n'est pas que j'hésite le moins du monde dans les convictions qui se sont formées en moi depuis un an, mais si vous ne les partagiez pas, je commencerais beaucoup à m'en défier. Ce que vous m'apprenez de l'Irlande est un fait extrêmement remarquable, et ce fait se reproduit à peu près partout. Loin de m'en étonner, il me paraît tout simple et me confirme dans la persuasion très profonde où je suis que les changements qui se préparent dans le monde, loin d'être opérés par l'Église, le seront malgré elle, parce qu'ils doivent amener dans son sein la réforme qui sauvera le christianisme, réforme que la hiérarchie, corrompue dans un si grand nombre de ses membres, non seulement ne saurait vouloir, mais à laquelle elle résistera jusqu'au bout de toutes ses forces. Je crois, de plus, que cette résistance n'est si vive et si générale que parce qu'elle doit être comme le signal d'une ère nouvelle et d'un état nouveau dont Dieu lui-même jettera les fondements. Je crois, enfin, que le temps approche d'une manifestation divine quelconque, à laquelle les chrétiens sont préparés par leurs traditions mêmes, consignées dans les livres saints. Toujours est-il certain, en ce qui touche aux questions pratiques, que quiconque veut agir, agir dans un sens qu'avouent la raison et la conscience, doit se séparer du clergé. Le moindre contact avec lui engourdirait comme la torpille, si même il ne tuait pas soudainement. Or, la religion mise à part, il ne reste que la science et la politique.

« A mon avis, c'est là que nous devons nous réfugier, si nous ne voulons pas demeurer dans une inaction complète, ou rendre notre action complice des oppresseurs de l'humanité. Il ne faut pas conclure de là que nous devions regretter nos efforts précédents, non plus que la direction que nous leur avions donnée. Ce que nous avons fait devait être fait et ne sera pas perdu. Nous avons montré dans le fond de l'avenir un point qui restera toujours lumineux, un symbole d'espérance, le signe d'une alliance future que la religion et la liberté signeront un jour sur les ruines de tous les despotismes écroulés. Cela devait être, Dieu le voulait ainsi, mais il ne voulait que cela. Notre mission remplie, il a touché du bout de son doigt une montagne énorme et l'a fait rouler sur notre route. Essayer de la franchir serait folie. Il n'a pas dédaigné de nous choisir pour être les porteurs d'une parole qui a fait tressaillir les peuples, comme s'ils avaient eu une vision des siècles futurs. Cette parole dite, il a scellé nos lèvres, et nous sommes redevenus des hommes de notre temps. C'est donc dans notre temps qu'il faut chercher désormais les conditions de ce qui nous reste à faire. La première de toutes est l'indépendance, et point d'indépendance quand, à chaque instant, on peut vous dire : De quoi vous mêlez-vous? cela ne vous regarde pas, ayez la bonté de vous taire. Pour moi, je voudrais, s'il était possible, ne plus prononcer même le mot de catholicisme. C'est alors que je croirais pouvoir, Dieu aidant, consacrer à sa cause des efforts qui ne soient pas tout à fait stériles.

« Mais en voilà, mon cher ami, assez pour une fois. C'est le commencement d'une conversation que nous re-

prendrons souvent, surtout si j'ai le bonheur de vous posséder ici. J'envie celui de mon frère, qui vous verra dans quelques jours. Il se rend à Paris pour ses affaires d'écoles et vous contera tous les détails des persécutions aussi étranges qu'indignes auxquelles il est en butte, également du côté de certains révolutionnaires fanatiques d'impiété et du côté des légitimistes. Pour tenir ceux-ci en haleine, on les avait flattés d'un triomphe prochain, et voilà que tout leur manque à la fois, les souverains de München-Graetz, le Portugal et M. de Bourmont, et jusqu'à Charles X, qui trouve son petit-fils trop pressé et qui refuse, dit-on, de se dessaisir de son titre et de sa couronne. Il faut, en vérité, avoir du courage pour demeurer dans ce parti-là. Il n'y en a point qui me fasse plus de pitié; mais, en fait de mépris et d'horreur, le juste milieu l'emporte et de beaucoup assurément, bien que l'on ne puisse non plus réprimer l'indignation qu'inspirent les vœux, hautement exprimés par le plus grand nombre des henriquinquistes, d'une invasion qui tuerait la France. Nicolas est leur Dieu : ils l'adorent, ils l'invoquent à genoux. Ceci n'est pas du simple idiotisme, et je disais à l'un de ces gens-là : Celui qui désire l'étranger, qui l'appelle pour lui livrer sa patrie, j'ai pour lui les mêmes sentiments que j'aurais pour l'homme qui ferait violer sa mère par un Cosaque.

« Adieu, mon cher ami, tout à vous de cœur. »

Lorsque La Mennais parle d'un ouvrage qu'il considère comme inattaquable, il s'agit des *Paroles d'un croyant.* Ce livre tristement célèbre fut composé au commence-

ment de l'année 1833, et publié seulement au printemps de l'année 1834. On voit par la lettre du 26 avril 1834, reproduite plus loin, comment ce livre était déjà connu de tout le monde avant qu'il eût paru.

Les articles fondamentaux du *Credo* des catholiques libéraux se trouvent dans les deux lettres qu'on vient de lire : « Soumis dans l'Église et libre hors de l'Église. » Voilà la formule. Elle répond exactement à la distinction plus récente entre le citoyen et le chrétien. Lorsqu'auront paru l'encyclique *Quanta cura* et le *Syllabus*, les citoyens qui veulent être à la fois catholiques et libéraux interpréteront et limiteront, de leur autorité privée, l'étendue des condamnations pontificales. Certains iront même, toute réflexion faite, jusqu'à ranger ces actes de la suprême autorité de l'Église parmi les documents qui, ne traitant ni de la foi ni de la morale, ne s'imposent pas en vertu des règles sur l'infaillibilité du Pontife romain. Plus d'un même, dans cette école de l'indépendance civile, se persuaderont qu'ils ne peuvent mieux défendre l'Église qu'en se déclarant affranchis de son autorité dans la vie publique, et en se montrant le moins possible soucieux de suivre, même sur les questions qui touchent à la liberté de l'Église et à ses droits essentiels, la direction des évêques, qui ont mission pour en décider.

Ceux qui émettent de telles prétentions et qui adoptent une telle ligne de conduite savent-ils bien ce qu'ils font? Voient-ils que, par un tel procédé, ils introduisent la sécularisation du modernisme dans la vie politique des sociétés chrétiennes? La Mennais va plus loin encore : dans sa pensée, le progrès social doit s'accomplir sans l'Église, par les forces tout humaines de la science et de

la politique, par l'impulsion en quelque sorte fatale des lois divines et universelles qui régissent le monde. L'Église elle-même sera réformée par la raison, la science, le droit, que les siècles ont fait croître dans l'humanité. Car l'humanité et le christianisme sont la même chose et sont soumis, pour la constitution et le développement de leur organisme, à une seule et même loi.

La haine de La Mennais pour les royalistes, qui éclate dans la lettre du 10 octobre, n'étonnera personne. Les calomnies n'étonneront pas non plus, parce qu'elles sont la conséquence de la haine sectaire qui animait le prêtre déjà à demi déchu contre toutes les forces de conservation et de tradition de la société chrétienne. Le modernisme doit avoir en horreur le principe traditionnel qui fait la force des royalistes. Dans les henriquinquistes, comme il les appelle, La Mennais pressent le grand et noble parti royaliste, le parti vraiment national qui appelle à soi toutes les forces vives du peuple et qui, non moins que tout autre, mieux surtout que le parti des viveurs et des beaux esprits de la démocratie, sait verser son sang pour la patrie; ce parti, que nous voyons aujourd'hui à l'œuvre sur tous les champs de bataille de la politique et de la charité, travaillant à opérer en France la conciliation nécessaire entre les principes fondamentaux et immuables de toute vie sociale, et les transformations très légitimes que subissent les sociétés par le cours du temps. L'homme qui ne voyait plus la liberté que dans les licences de la démocratie ne pouvait rien comprendre à l'influence bienfaisante de la royauté chrétienne, dont le pouvoir ne doit servir qu'à assurer à tous, aux petits comme aux grands, la vraie et saine liberté,

la liberté fondée sur l'accomplissement du devoir et sur le respect de la tradition.

Il n'y a pas à s'y tromper, nous avons devant nous le modernisme pur. On n'en pourra douter lorsque bientôt La Mennais écartera de ses théories tout caractère de christianisme positif et ne gardera, au milieu de ses divagations panthéistiques, que les vagues aspirations d'une charité humanitaire dans laquelle il s'obstinera à voir l'essence même du christianisme. C'est la préoccupation de faire triompher « la sainte cause de l'humanité » qui domine dans les deux lettres qu'on va lire.

La Chênaie, 26 avril 1834.

« Je suis, mon cher ami, de même avis que vous au sujet du nom. L'ouvrage, par sa forme, n'en comporte point, et puisqu'avant qu'il ait paru l'auteur est déjà connu de tout le monde, on ne pourra, ce me semble, raisonnablement soupçonner de la faiblesse dans cette espèce d'anonyme. Quant à suspendre la publication, mon beau-frère me donne le même conseil que vous, et par les mêmes motifs. C'est aussi, sans aucun doute, celui que je donnerais moi-même dans les mêmes occurrences. Personne ne pourrait prendre sur soi la responsabilité d'un conseil différent. Néanmoins, dans ma position et ne pouvant en aucun cas compromettre que moi, je suivrai mon premier mouvement. Les choses sont trop avancées pour reculer, et je sens en moi quelque chose qui me dit que j'aurais tort de céder à des considérations personnelles. Je crois voir dans l'enchaînement des causes qui m'ont amené au point où j'en suis la volonté de la Pro-

vidence, et, quoi qu'il arrive, je me trouverai heureux de souffrir et de mourir, s'il le faut, pour la sainte cause de l'humanité. Il y aurait lâcheté de ma part à l'abandonner au moment du danger, au moment où la cause opposée triomphe, ou paraît triompher, du moins. D'ailleurs, en défendant la liberté, je défends l'ordre aussi, qui, dans ma pensée, en est inséparable ; je défends le droit, la justice, et peut-être est-ce l'instant d'opérer dans les âmes l'union de ces deux sentiments. Le but que, sous ce rapport, je me propose est si clair qu'il ne sera peut-être pas si facile de m'attaquer qu'on pourrait le croire d'abord. Dans tous les cas, j'aurai fait mon devoir, et l'avenir, qui n'est pas ingrat, m'en tiendra compte un jour. On ne fait rien de bon en ce monde qu'au prix du sacrifice.

« Je ne partage pas vos craintes sur l'issue des grands événements qui se passent sous nos yeux. La nouvelle société qui cherche à naître, faisant partie du développement naturel du genre humain, trouvera peu à peu ses conditions de vie. A cet égard, toutes les conjectures fondées sur l'expérience des temps antérieurs sont trompeuses, parce qu'elles supposent que l'homme se meut dans un cercle déterminé; au contraire, il s'élève en décrivant une spirale immense autour de l'axe éternel, dont le sommet, qui est Dieu, se cache à nos regards dans les profondeurs infinies. A chaque instant donc se produisent pour lui, avec un état nouveau, des conditions nouvelles d'existence : ce qui n'avait pas d'exemple apparaît, ce qui était impossible s'accomplit de soi-même. La question du pauvre et du riche aura, comme les autres, sa solution, et loin que cette solution implique le

retour de l'esclavage, elle contribuera bien plutôt à le bannir à jamais de la terre. Ayons foi dans les lois invincibles de notre nature, ayons foi dans l'œuvre de Dieu.

« Tout en concevant à merveille les motifs qui peuvent vous déterminer à accepter les propositions de M. Vilain XIV, je ne vois pas sans peine en perspective l'espèce de séparation qu'amènerait pour nous cet arrangement. Car enfin, à Paris, on se retrouve tôt ou tard : mais ailleurs c'est bien différent. Du moins m'offrez-vous une consolation en me faisant espérer que tous les ans nous passerons quelque temps ensemble. Combien il serait aimable de votre part de commencer dès cette année même, si on me laisse tranquille ici. Nous causerions de mille choses qui nous intéressent également tous deux. Je demande cette grâce à Mme Blount, à qui je vous prie d'offrir, avec l'hommage de mon respect, les vœux que je forme pour votre bonheur à l'un et à l'autre, et qui s'accompliront sans doute.

« Le pays que j'habite est parfaitement paisible. Les dissensions politiques qui agitent une grande partie de la France n'y ont pas, grâce à Dieu, pénétré jusqu'ici. Ce serait un sol bien préparé pour toutes les améliorations raisonnables. Ce qui nous désole en ce moment, c'est une sécheresse extraordinaire et dont rien encore n'annonce la fin. A moins de pluies abondantes plus tard, la disette des eaux se fera cruellement sentir cet été. En attendant rien ne pousse, les blés jaunissent, les feuilles restent dans le bourgeon, les bestiaux ne trouvent pas un brin d'herbe. Quoique le soleil ait de la force au milieu du jour, les soirs et les matinées sont froides, il gèle la nuit. A tout prendre, cependant, je me trouve ici

aussi bien qu'on peut être sur cette pauvre terre. L'unique privation que je ressente est celle de mes amis, mais c'en est une grande.

« Quel dommage qu'on ne puisse s'arranger pour habiter le même canton, de manière à n'être pas à plus d'une demi-lieue les uns des autres! Les voitures à vapeur pourront un jour réaliser en partie ce souhait, mais je n'y serai plus. Que pensez-vous de l'Angleterre? Son gouvernement aurait bonne envie de se modeler sur le nôtre; ils se ressemblent tous! Au reste, le moment de la crise approche rapidement pour ce malheureux pays. Que Dieu ait pitié de lui et de nous! Adieu, mon cher ami, pensez à moi et aimez-moi comme je vous aime. »

La Chênaie, le 28 juin 1834.

« Je n'ai point répondu, mon cher ami, à votre lettre datée de Guérande, parce que je ne savais où vous adresser ma réponse; mais j'ai pensé bien souvent à vous depuis que je l'ai reçue et j'ai formé des vœux bien ardents pour vous, pour la personne à qui vous venez d'unir votre vie, et pour votre bonheur à l'un et à l'autre. Quoique je n'aie l'honneur de connaître Madame de Coux que par ce que vous me dites d'elle, c'en est assez pour être bien sûr que ces vœux seront accomplis. Veuillez, je vous prie, offrir mes respectueux hommages à celle qui vous assure cette douce part de félicité qui n'a pas été réservée à tous. Une partie de la mienne serait de vous revoir et de causer avec vous des grands objets dont vous m'entretenez. Vous arrêtez vos regards sur un horizon bien noir, et je m'en afflige. Il y aura beaucoup de maux

sans doute : quand est-ce que la terre en fut exempte? Mais j'aime à me persuader que vous vous exagérez ceux que l'avenir prépare pour nos neveux. Je ne crois point, par exemple, à cet esclavage dont vous menacez la classe ouvrière. Elle le demandera elle-même, dites-vous : soit, mais soyez bien sûr qu'on ne le lui accordera pas. Les richesses entendent trop bien leur intérêt pour se charger de défrayer le pauvre, même à la condition qu'il leur appartiendrait. Qu'en fera ent-ils, je vous prie? Et d'ailleurs jamais son obéissance ne pourrait devenir, sous l'influence des idées et des mœurs que le christianisme a créées, ce qu'elle était chez les anciens, et les maîtres, qui auraient l'instinct de cette vérité, ne se hasarderaient pas à passer un pareil contrat, leur fût-il du reste aussi avantageux qu'il le serait peu en réalité. Les peuples souffriront, cela est certain, mais cette souffrance sera féconde en biens inconnus aujourd'hui. Toujours malade, on avancera vers la guérison finale. Le monde, selon moi, a quarante ou cinquante mauvaises années à supporter, parce qu'il faut ce temps pour qu'il trouve son nouvel équilibre. Après ce demi-siècle au plus, le travail de la régénération s'opérera sans de grands obstacles. Il y aura encore des douleurs, parce qu'il y en aura jusqu'au bout; cependant, ces douleurs seront plus tolérables. Ce sera, comme après une dure maladie, ce que nous appelons la santé, qui n'est jamais parfaite. Voilà, du moins, ma conviction, et je serais désolé de la perdre. En attendant, nous verrons de belles choses dans cet heureux pays de France. La Chambre qu'on élit en ce moment ne demeurera pas en arrière de celle qu'elle remplace. Toute ma frayeur, à moi, c'est qu'elle garde quelques ménage-

ments, car je me souviens de ces paroles de Jésus-Christ à l'apôtre qui le trahissait, et qui, en le trahissant, sauvait le monde : *Quod facis fac citiùs.* Veuillez me dire où vous en êtes pour l'affaire de Louvain. Y a-t-on donné suite ? Tout ce qui vous éloignera de nous me contristera beaucoup, quoique je conçoive très bien les motifs qui pourraient vous déterminer à accepter une offre de ce genre. Ma santé, bien que faible, n'est cependant pas mauvaise en ce moment. Ce qui me fatigue le plus, c'est l'énorme quantité de lettres qu'il me faut écrire. Donnez-moi, je vous prie, votre adresse à Paris, et agréez de nouveau l'assurance de mon inaltérable et tendre amitié. »

Le mysticisme humanitaire qui perce dans ces lettres, où la question ouvrière n'est qu'indiquée, se donne carrière dans les *Paroles d'un croyant*, où il parle la langue de la démocratie et du socialisme :

« Dieu n'a fait ni petits, ni grands, ni maîtres, ni esclaves, ni rois, ni sujets; il a fait tous les hommes égaux.

« Mais, entre les hommes, quelques-uns ont plus de force ou de corps, ou d'esprit, ou de volonté, et ce sont ceux-là qui cherchent à s'assujettir les autres, lorsque l'orgueil ou la convoitise étouffent en eux l'amour de leurs frères.....

« Les peuples et les nations, se réveillant sur leur lit d'agonie, commencèrent à se dire :

« D'où viennent nos souffrances et notre langueur, et la faim et la soif qui nous tourmentent, et les chaînes

qui nous courbent vers la terre et entrent dans notre chair.....

« Et ils combattirent six jours contre ceux qui les avaient enchaînés, et le sixième jour, ils furent vainqueurs, et le septième jour fut un jour de repos.

« Et la terre, qui était sèche, reverdit, et tous purent manger de ses fruits et aller et venir sans que personne leur dît : Où allez-vous? On ne passe point ici.

« Et les petits enfants cueillaient des fleurs et les apportaient à leur mère, qui doucement souriait.

« Et il n'y avait ni pauvres ni riches, mais tous avaient en abondance les choses nécessaires à leurs besoins, parce que tous s'aimaient et s'aidaient en frères.

« Et une voix, comme la voix d'un ange, retentit dans les cieux : Gloire à Dieu, qui a donné l'intelligence, l'amour, la force à ses enfants! Gloire au Christ, qui a rendu à ses frères la liberté! »

Chez un logicien comme La Mennais, le principe du modernisme va vite à ses dernières conséquences : d'un bond, le voilà en plein radicalisme. C'est l'Église même qu'il prétend réformer, en la jetant dans le courant des idées humanitaires. Il la veut mettre en république, comme plus tard le modernisme avisé et prudent tentera de la soumettre au régime parlementaire. Tout ce qui ne suit pas cette voie, tout ce qui résiste à cette impulsion semble à La Mennais en bon train de se perdre. Les jugements aussi injustes qu'erronés que formule la lettre suivante, sur les catholiques et sur le clergé de la Belgique, témoignent de cet égarement.

Le 11 juillet 1834.

« Si je regrette, mon cher ami, que vous alliez vous établir en Belgique, ce n'est pas que je pense qu'il y ait en ce moment rien d'utile à faire en ce pays-ci, mais parce que je ne puis voir sans peine s'éloigner des lieux que j'habite les personnes auxquelles je suis tendrement attaché. Je conçois du reste vos motifs, et l'espérance que vous pourrez, dans votre nouvelle position, achever plus vite qu'à Paris votre cours d'économie politique me console un peu du parti que vous avez pris. Je crains cependant que vous ne trouviez pas dans l'Université de Louvain tout ce dont vous vous êtes flatté peut-être. Je serai bien trompé si les fondateurs de cette institution n'y portent pas des vues excessivement étroites. On vous laissera libre, je le crois, mais je doute beaucoup qu'il en soit ainsi des autres. Excepté votre cours, qui représentera ce qu'il y a de plus avancé dans la science, le reste, sans éclat, sans influence, timide, terne, indécis, sera plutôt du passé que du présent. J'en juge par les opinions, les préjugés de ceux qui sont destinés à donner le mouvement à cette machine, par les exigences mêmes de leur position telle qu'ils la conçoivent. En outre, vous trouverez le pays tout autre que vous ne l'avez vu ; les partis, dont l'union l'avait sauvé, séparés de nouveau ; le clergé désuni, vacillant dans ses pensées, tournant le dos à l'avenir et en bon train de perdre, si cela dure, son influence sur une partie de la population catholique, qui ne peut, elle, ni reculer ni demeurer stationnaire. Quant aux questions plus générales, nous avons les

mêmes prévoyances sur l'état futur de la société. Nous ne différons que sur un point, c'est que moi j'en tire la conséquence que nous devons travailler à réaliser cet état par les moyens en notre pouvoir, et, dès lors, sans l'Église qui, liée à la cause de l'absolutisme, refuse à celle des peuples son concours, tandis que vous croyez ne devoir agir qu'avec elle. Cependant, si tous les chrétiens restaient dans cette inaction, que deviendrait le monde, je vous le demande? Et puis n'est-ce pas avouer implicitement que le monde doit être politiquement dirigé par le Pouvoir religieux, et par conséquent méconnaître, au moins dans la pratique, la distinction des deux sociétés et leur indépendance réciproque? Vous craignez de grands maux et moi aussi. Que conclure de là? A mon avis, qu'il faut tenter tout pour les atténuer, si l'on peut, et pour en diminuer le nombre.

« J'ignore ce que Dieu fera de la hiérarchie, en quoi consisteront les réformes universellement jugées nécessaires, jusqu'où elles s'étendront. Tout cela m'est inconnu, et je n'en saurai certainement jamais là-dessus davantage en ce monde. Ce que je sais bien, c'est que nul changement de ce genre, quel qu'il fût, n'ébranlerait pas du tout en moi les grandes bases des croyances chrétiennes, pas plus qu'un changement quelconque dans la forme du gouvernement n'ébranlerait mes croyances sociales. Ces questions, au reste, sont oiseuses pour nous, parce qu'elles n'ont pas d'avance de solution possible : aussi le mieux est de s'en peu occuper.

« J'ai aujourd'hui la certitude que Rome se taira, et qu'elle se taira parce qu'il n'y a pas dans mon livre un seul mot qui soit catholiquement répréhensible. D'après

ce qu'on me mande de différents lieux, en particulier d'Allemagne et d'Italie, il paraît qu'il produit partout un effet extraordinaire. J'en conclus que cet ordre de sentiments et d'idées est en harmonie avec l'instinct social de notre temps. Bien que des désordres et des souffrances soient malheureusement inévitables, les calamités ne seront pourtant pas, je crois, aussi terribles qu'on se le figure. L'Angleterre, sous ce rapport, est la plus menacée. Cela tient à des causes que vous connaissez mieux que moi. Je remarque d'année en année un progrès sensible dans l'amour de l'ordre, dans le sentiment de la justice et de l'humanité, enfin dans la vraie civilisation. Si j'avais à redouter une nouvelle Terreur, ce serait de la part des rois, et non de celle des peuples.

« Comparez ce qui se passe en Espagne avec ce qui naguère se passait en Pologne et ce qui s'y passe encore actuellement. Il y a dix ans, une révolution en Italie aurait été affreuse; ce serait aujourd'hui bien différent. A propos de l'Italie, voici ce que m'écrit M. C... « Un « de nos pairs catholiques anglais, lord Arundell, est « arrivé ici la semaine passée pour fixer sa demeure à « Rome. C'était un ancien ami de ma famille et je me ré- « jouissais beaucoup de son arrivée. Il était alors en pleine « santé. Avant-hier il fut attaqué d'une inflammation « du bas-ventre, et ce matin de bonne heure il est mort « entre les bras de sa femme, qui est dans un état appro- « chant du désespoir. Il n'avait pas encore cinquante ans. « Comme je ne m'attendais à rien moins qu'à cette fin « prématurée, je ne l'avais encore vu que deux fois. « Dans une de ces occasions, il me raconta une con- « versation assez curieuse entre lui et le duc de Modène,

« avec lequel il avait d'anciennes liaisons d'amitié. En
« passant par Modène, il crut devoir l'aller voir, et, le
« trouvant assez triste et abattu, il lui fit des questions
« sur l'état actuel des affaires politiques. Le duc lui ré-
« pondit qu'elles devenaient pires tous les jours, qu'il
« avait devant lui les plans des libéraux italiens, et
« qu'ainsi il parlait avec connaissance de cause quand il
« disait que tôt ou tard ils seraient triomphants. Il ajouta
« que ce stupide roi de Naples a conçu l'idée qu'il est
« destiné à être le Napoléon de l'Italie, et de se mettre
« à la tête du mouvement italien; que c'est dans cette
« admirable pensée qu'il entretient une armée si dispro-
« portionnée à ses moyens, et que, étant allié secrète-
« ment avec la France, il lèvera le masque aussitôt qu'il
« pourra le faire avec succès et fera une irruption dans
« le territoire du Pape. Je puis vous garantir l'exactitude
« et l'authenticité de cette conversation, l'ayant eue de
« la bouche du pauvre défunt lui-même. Du reste, il
« court toutes sortes de bruits ici sur ce qui arrive ou
« doit arriver à Naples. On dit que le roi est parti pour
« Palerme avec tous les ministres et les ambassadeurs
« étrangers, et que c'est de là qu'il datera la Constitution
« qu'il va donner. Ce qui est certain, c'est que le prince
« de Canosa est à Naples depuis quelque temps, et l'on
« prétend même que le duc de Modène l'a suivi incognito.
« Les libéraux seront bien aises sans doute que Sa Majesté
« leur donne si beau jeu, mais je ne sais pas s'ils en seront
« très reconnaissants. Dans la commotion générale qui
« bientôt aura lieu en Italie « la principale jonchée sera
« des principaux rats. » Le fils de Rubichon va arriver
« incessamment avec trois millions de piastres pour ouvrir

« la banque ». M.-C. me parle de vous dans toutes ses lettres. Il a eu dernièrement une attaque très vive de sa maladie spasmodique. Maintenant il est mieux, mais le climat de Rome ne lui convient guère.

« Je vous remercie mille fois de nouveau des services que vous avez bien voulu me rendre pour mes rentes espagnoles. Je vous prie d'en remettre les titres à mon beau-frère. Vous trouverez ci-jointe la note que vous m'avez donnée en cas d'accident. J'ai envoyé à la *Revue des deux Mondes* un article intitulé : *De l'absolutisme et de la liberté*. Vous y verrez des extraits curieux de l'ouvrage italien dont je vous avais parlé. Je prie Mme de Coux de permettre que je lui offre ici mes respectueux hommages. Conservez-moi toujours votre affection, qui m'est si douce, et soyez persuadé, mon cher ami, que rien jamais n'altérera la mienne. »

J'aime à remarquer que cette lettre atteste la fermeté de M. de Coux dans sa croyance de catholique et dans sa soumission à l'autorité pontificale. La Mennais veut régénérer le monde sans l'Église et malgré elle, tandis que M. de Coux, que certaines hardiesses sociales de La Mennais n'effrayaient pas trop, ne voulait rien faire qu'avec l'Église et sous sa direction souveraine. M. de Coux eut toujours la pensée que les laïques sont appelés, en ce temps-ci, à remplir dans l'Église un rôle particulièrement utile ; mais jamais il ne conçut leur action que dans les termes d'une humble subordination envers l'autorité spirituelle. Les laïques, si réels que soient les services qu'ils peuvent rendre, ne seront jamais dans l'Église parmi les

gouvernants, ils ne peuvent être que des gouvernés [1].

La Mennais connaissait bien la portée d'esprit de M. de Coux, la puissance de son coup d'œil, sa rare finesse d'observation et d'analyse, la délicatesse exquise de sa parole. Il l'avait vu à l'œuvre à côté de lui dans l'étude des plus graves questions de l'économie sociale. C'était donc en pleine connaissance de cause qu'il louait son dessein de donner à l'économie politique, dans un ouvrage spécial, la direction chrétienne qu'elle attendait. Dans une lettre du 19 octobre 1833, que nous ne reproduisons pas, parce qu'elle n'offre aucun intérêt pour la doctrine ou la politique générale, La Mennais s'exprime en ces termes sur le projet de M. de Coux : « Je regretterais extrêmement que vos travaux dans les journaux vous fissent abandonner ou seulement suspendre votre cours d'économie politique, que vous pourriez, à plus juste titre que Vico, intituler la science nouvelle. Tout le monde désire et attend la continuation de ce bel ouvrage. »

Ce qui était chez La Mennais un désir est devenu un regret pour les nombreux amis de M. de Coux, particulièrement pour celui qui écrit ces lignes, et qui n'a pas été seulement l'ami, mais le disciple préféré du publiciste éminent dont La Mennais apprécie si bien les mérites. C'est pour lui surtout un regret de n'avoir trouvé dans les papiers de M. de Coux, dont il est le dépositaire, rien de suffisamment terminé pour être livré à la publicité. Il aurait souhaité de pouvoir élever ce monument à la mé-

1 Les Papes ont souvent rappelé ce principe d'ordre hiérarchique. On peut voir, notamment, la lettre de Léon XIII aux évêques belges, en date du 3 août 1881.

moire de l'homme qui reste dans son souvenir affectionné et reconnaissant comme le type de l'écrivain catholique, alliant à la hardiesse des conceptions scientifiques la foi simple et l'humble soumission du chrétien.

Les paroles amères et injustes de La Mennais au sujet de la direction que devait prendre l'Université de Louvain, nous révèlent les sourdes colères amassées dans le cœur de l'écrivain de l'*Avenir* contre l'autorité qui avait lancé les condamnations de l'encyclique *Mirari vos* et contre ceux qui avaient fait leur devoir en y adhérant. Égaré par le modernisme, La Mennais ne comprend plus la fonction essentielle de la tradition dans l'ordre catholique. Il a oublié que, suivant la conception même de l'Église catholique, le présent ne peut jamais être séparé du passé, qu'il en sort comme un fleuve qui part de sa source pour couler, toujours le même, à travers des rivages différents de nature et d'aspect. Les peuples pourront voir changer les conditions extérieures et contingentes de leur existence, mais l'Église demeure inébranlable au milieu d'eux et leur conserve, par l'immutabilité de ses principes et de sa hiérarchie, ce qui fait le fond nécessaire de leur vie sociale, la condition de leur progrès aussi bien que de leur repos. La Mennais a beau protester que rien « n'ébranlera en lui les grandes bases des croyances chrétiennes. » Que deviendront les croyances chrétiennes quand l'autorité qui en a le dépôt aura subi les changements prévus et désirés par le prêtre qui a oublié tout ce que lui-même avait si bien dit sur la hiérarchie et sur l'obéissance dans l'Église?

La Chênaie, le 6 août 1834.

« Vous serez, je crois, bien aise, mon cher ami, de savoir ce qu'on me mande de Rome. M. C... m'écrivait, « le 15 juillet : D... vous a donné des détails sur la publi- « cation de l'Encyclique et les jugements qu'en portent « différents théologiens de Rome. Quant à ce dernier ar- « ticle, je n'ai qu'à ajouter que tous ceux que j'ai eu l'oc- « casion de voir prononcent unanimement qu'on ne peut « voir rien de dogmatique dans cette explosion inattendue « du *spleen* diplomatique et n'y attachent aucune impor- « tance. On dit que le gouvernement est très inquiet et « s'attend à des troubles en Italie. Mais le Pape s'en sou- « cie peu. Il se renferme dans son palais de Monte-Cavallo « et s'amuse toute la journée à pêcher dans un étang « qu'il a fait faire dans son jardin, ce qui fait dire aux « Romains que saint Pierre de pêcheur est devenu Pape, « mais que celui-ci de Pape devient pêcheur. »

« Une lettre d'une autre personne, en date du 21 juillet, contient ce qui suit : « J'ai recueilli quelques détails « qui me paraissent aussi authentiques que peut l'être « tout ce qu'on apprend dans ce pays-ci. La France n'a « fait aucune démarche près du Souverain Pontife pour « demander la condamnation des *Paroles d'un croyant*. « Ce sont des notes très fortes venues de Saint-Péters- « bourg et de Vienne qui ont motivé l'apparition de l'En- « cyclique. L'on commence à se repentir de la précipi- « tation avec laquelle on l'a publiée, et l'on a pris la « résolution de garder désormais un silence absolu. Le « cardinal Pacca, dans une des dernières congrégations, « s'est expliqué, dit-on, très fortement sur ce point; il

« a blâmé l'opportunité de l'Encyclique et a fait observer « qu'il serait bon que Rome laissât les peuples et les rois « vider leurs querelles sans y faire intervenir la religion. « Si ces détails sont vrais, et j'ai toutes sortes de motifs « de les croire tels, il en résulte que Rome est effrayée « de la position qu'elle a prise à l'égard des peuples. »

« Il se pourrait très bien qu'en dernier résultat j'eusse réussi, par mon dernier ouvrage, à conquérir pour les catholiques la liberté politique de parole et d'action, ce qui ne serait assurément pas un service médiocre rendu à la religion. L'article que j'ai publié dans la *Revue des Deux-Mondes* fixe et affermit ma position sous ce rapport, et ma position est celle de tous les autres. Une chose me frappe beaucoup au sujet de la dernière Encyclique, c'est la nullité de l'effet qu'elle a produit. Hors d'un certain clergé et des coteries qui s'y rattachent, elle a été comme non avenue. Point d'emportement, point de colère, l'indifférence la plus absolue. On n'a pas vu là l'ombre même d'une force. Personne n'a trouvé en soi celle de se fâcher contre ce vieillard maudissant les peuples au nom du Christ, sur l'ordre des plus grands ennemis du Christ. Sa voix, jadis si puissante, a été comme un son vide qui passe sans laisser aucune trace, sans rien émouvoir de vivant. Rome est bien éloignée de savoir jusqu'à quel point elle est tombée. Il n'existe plus de haine, ni même de mépris pour elle, mais cette sorte de pitié triste et froide qu'on a partout pour la cendre des morts. Est-il possible qu'elle renaisse, qu'elle recouvre sur les nations son antique autorité? Dieu le sait, nul homme ne le sait, et, quant à moi, j'en doute beaucoup. Je penche plutôt à croire qu'un germe caché au

sein du christianisme revêtira, en se développant, d'une forme nouvelle la religion qui ne périt point. Nous allons voir ce que feront les Cortès espagnoles. Elles n'en savent probablement encore rien elles-mêmes. L'homme peut et fait bien moins qu'on ne pense, au moins directement. Un je ne sais quoi qui n'a pas de nom, qu'on ne peut saisir nulle part d'une manière nette et précise, le pousse où il doit aller. Les événements s'engendrent l'un l'autre, non pas au hasard, mais en vertu d'une force secrète qui, malgré mille résistances diverses, mille contradictions apparentes, leur imprime en dernier ressort une commune direction vers un but qui n'est quelquefois celui de personne individuellement. Ainsi va le monde, soumis, sans que la liberté de l'homme en soit altérée, à des lois qui ne lui permettent pas plus qu'aux planètes de s'écarter de l'orbite que lui assigne immuablement l'ordre universel. Il serait, à toute force, possible que la Chambre se doutât peu de cela et qu'elle crût à sa toute-puissance parce qu'elle peut chasser M. Gras-Préville du fauteuil de président, pour y faire asseoir M. Bedoch. J'avoue que c'est là une très grande chose. Cependant, comme dit Montaigne : « Au plus élevé trône du monde, « on n'est jamais assis que sur son c... » Je livre cette réflexion à M. Bedoch pour modérer l'orgueil de sa victoire, et à M. Gras-Préville pour adoucir le regret de sa défaite. Tout à vous, mon cher ami. »

Ceux qui étaient, à Rome, les amis et les correspondants de La Mennais, n'étaient pas beaucoup plus que lui-même soumis à l'autorité romaine, et ils partageaient toutes ses rancunes. On sait du reste ce qu'il faut croire

des racontages qui se font dans toutes les grandes occasions, sur les dispositions des personnages importants des cours, surtout de la cour de Rome.

La Mennais n'a pas vu dans ses grands jours le règne de Pie IX, qui donne un démenti si éclatant à ses prophéties irritées. Il n'a pu contempler cette popularité renaissante du Saint-Siège, toute fondée sur l'affirmation héroïque des principes les plus opposés au modernisme. Il n'a pas vu avec quelle émotion, durant la seconde moitié du dix-neuvième siècle, le monde entier, le monde des non-croyants et des chrétiens séparés, aussi bien que le monde fidèle, accueille les moindres paroles tombées des lèvres du Souverain Pontife.

Les accusations de connivence du Souverain-Pontife et du clergé avec l'absolutisme des rois, que l'on représente comme d'abominables oppresseurs, reviennent souvent dans les lettres. Elles s'étalent dans les *Paroles d'un croyant :*

« Plus de Christ, dit un des rois tyrans que La Mennais met en scène, plus de Christ, il y a guerre à mort, guerre éternelle entre lui et nous.

« Mais comment détacher de lui les peuples? C'est une tentative vaine. Que faire donc? Écoutez-moi : il faut gagner les prêtres du Christ avec des biens, des honneurs, de la puissance.

« Et ils commanderont au peuple, de la part du Christ, de nous être soumis en tout, quoi que nous fassions, quoi que nous ordonnions.

« Et le peuple les croira, il obéira par conscience, et notre pouvoir sera plus affermi qu'auparavant.

« *Et tous répondirent : Il est vrai. Gagnons les prêtres du Christ.* »

Comment, après avoir écrit ces paroles d'outrage contre ceux que le Seigneur a consacrés, La Mennais, prêtre lui-même, a-t-il pu croire que Rome ne condamnerait pas son écrit? Comment ne pas trouver ces invectives bien plus condamnables encore quand on connaît la pensée intime et l'enchaînement profond des erreurs humanitaires que les lettres nous révèlent!

La Chênaie, 11 août 1834.

« Quoique ce ne soit pas tout à fait le mien, je comprends parfaitement votre point de vue, mon cher ami. Si ce qui est s'évanouissait, qu'aurions-nous à la place? Qui peut le dire? Conservons donc ce que nous avons aussi longtemps qu'il nous sera possible. Par malheur, je ne crois pas que cela dépende de nous ni de personne au monde. Il y a pour tous les pouvoirs une sorte de confiance, de foi pleine et entière, qui est leur vie, et qui ne se recouvre point lorsqu'on l'a perdue. Or, je pense que nous en sommes là. Le vague sentiment religieux dont le développement vous effraye en est à mes yeux une preuve, et j'y vois de plus une préparation heureuse et providentielle à l'état, quel qu'il soit, que Dieu prépare et qui marquera la nouvelle ère du genre humain. J'en ai trouvé partout, et à Rome plus qu'ailleurs, le pressentiment indéfini. On attend quelque chose, on espère, on craint; on espère surtout, parce qu'on se dit que la prolongation de ce qui est serait la mort, la mort certaine, inévitable. J'attache beaucoup moins d'importance que vous aux formes de l'organisation, persuadé que je suis, non seulement qu'elles peuvent varier sans que le fond réel de

l'institution varie, mais qu'elles doivent varier à certaines époques, pour que ce fond lui-même demeure invariable. Mais j'entrerais ici dans un sujet trop vaste et peut-être trop délicat pour être traité dans une lettre. Je n'ajouterai qu'un mot, c'est que l'humanité ne me paraît être, pour ainsi dire, qu'au commencement de sa vie, et que le christianisme contient, dans son inépuisable fécondité, tous les principes de son progrès et toutes ses destinées futures.

« L'expédition de don Carlos hâtera celles de l'Espagne, bien plus avancées qu'on ne les supposait dans les voies que l'on est convenu d'appeler révolutionnaires. Il m'est démontré maintenant qu'une partie nombreuse du clergé appartient à cette opinion et que l'autre partie devient chaque jour de plus en plus impopulaire. Tout le midi et l'ouest de l'Europe seront républicanisés avant vingt ans. L'Allemagne seule, peut-être, plus retardée de beaucoup, résistera encore au mouvement en s'appuyant sur la Russie, mais dans la supposition improbable que la Pologne ne soit pas rétablie auparavant. Pour que les questions présentes pussent avoir une solution monarchique, il faudrait que l'on pût changer, avec toutes les idées, toutes les conditions actuelles de la propriété et sa distribution, chose impossible, à moins d'une confiscation universelle; il faudrait un nouveau Djenghis, traînant à sa suite des millions de Barbares décidés à ne pas laisser une seule ville debout et à égorger les neuf dixièmes de la population. Et encore cette même Europe serait-elle bientôt après reconquise par la civilisation américaine. Je n'ai certes, de ce côté, aucune inquiétude. On souffrira, mais on avancera; on

combattra, mais on triomphera; telle est du moins mon inébranlable conviction.

« Le dernier jugement de la Cour de cassation dans l'affaire du *National* est une des plus fortes atteintes qu'on ait depuis longtemps portée aux droits de la presse, et un indice nouveau des projets du gouvernement, qui tend à établir le pouvoir militaire sur les débris de toutes les libertés. Il sera merveilleusement secondé en cela par la Chambre, secondé, dis-je, quant à l'intention; car, dans sa rage de servitude, il ne fera qu'avancer l'heure de la catastrophe, et l'on s'en apercevra bientôt. Elle sera pour la Révolution une serre chaude, et voilà tout. Mais que dites-vous de M. Thiers et de son impudence en face de démentis qui abattraient tout autre sous le poids d'une honte inguérissable? Cet homme est un des types de son temps, une pyramide de boue élevée à la gloire du Pharaon du juste-milieu.

« On m'a dit que le parti philosophique songeait en Belgique à créer, lui aussi, une université. Il lui sera, ce me semble, difficile de suffire à une si énorme dépense. Quant à celle de Malines, je ne m'y intéresse guère que parce qu'elle vous sera une occasion d'achever votre grand et beau travail d'économie politique. Je doute fort qu'elle soit par ailleurs destinée à répandre beaucoup d'éclat. Tout ce qui est en dehors de la liberté est aujourd'hui frappé de nullité et d'impuissance. C'est là, je crois, un symptôme très significatif. Je me réjouis extrêmement de l'espérance que vous me donnez de vous revoir à la Chênaie, aux vacances prochaines. J'y serai certainement si, dans l'intervalle, je n'entreprends pas quelque voyage avec Montalembert, qui le désire, et à

qui je ne saurais rien refuser. Veuillez exprimer à Madame de Coux ma reconnaissance de ses bontés pour moi. Je vous les dois, mon cher ami, et c'est une obligation de plus que je vous ai. Combien je serais heureux de pouvoir vous marquer à quel point votre affection m'est chère! Eugène vous présente ses hommages. Élie est dans sa famille, d'où il ne reviendra que dans trois semaines. Lorsque vous verrez mon beau-frère, rendez-moi, je vous prie, le service de causer avec lui de ce qu'il peut convenir de faire relativement à mes rentes d'Espagne. Je m'en rapporte complètement à ce que vous déciderez. Tout à vous de cœur. »

Quelle étrange méprise La Mennais commet ici! Il prend la confiance que l'on montre à Rome dans l'avenir de l'Église pour une aspiration à la religion humanitaire sortie de ses rêves.

Rome, qui voit couler à ses pieds le torrent des siècles, ne s'émeut pas des changements opérés depuis 89 dans nos mœurs et dans les formes de notre vie sociale. Elle a survécu à d'autres crises qui n'étaient ni moins graves, ni moins obscures dans leurs suites. Aujourd'hui, comme il y a cinquante ans, elle sait maintenir les principes et les institutions dont elle a la garde, sans jamais céder à la tentation de se jeter à la traverse d'un mouvement de transformation sociale qui n'a en soi rien de contraire à la loi de Dieu, et qui répond à une évolution naturelle de la vie de l'humanité. Ceux qui ne connaissent point Rome pourraient s'étonner de la sérénité avec laquelle on assiste, en ces hautes régions, à des convulsions et à des rénovations sociales

qui font trembler plus d'un de ceux qui se vantent parmi nous de travailler au progrès des idées modernes.

La Chênaie, 6 octobre 1834.

« Vous voilà donc, mon cher ami, habitant de la Belgique. Je désire que vous y trouviez de la paix d'abord, et ensuite ce qui rend la paix plus douce et qui l'embellit, une société agréable et sûre, de bonnes relations, un peu enfin de tout ce qui aide à supporter le temps, quelquefois si lourd. Pour votre intérieur, je n'en suis pas inquiet. Je compte aussi, et même pour beaucoup, le travail suivi auquel vous allez être obligé. Rien ne délasse comme de se fatiguer. Du reste, je ne pardonne aux Belges de vous avoir enlevé à nous qu'en considération de votre bel ouvrage, que vous auriez sans cela difficilement achevé. Le livre fini, je n'aurai plus pour eux que de la rancune. Je ne connais pas assez votre plan pour juger à quel point il est nécessaire que vous entriez dans des discussions métaphysiques sur l'amour et la volonté. Tout ce que vous direz sera certainement d'un grand intérêt. Je ne saurais vous taire, cependant, que je ne partage pas votre pensée au sujet de la loi dont vous me parlez brièvement; mais peut-être est-ce en moi préoccupation d'autres idées. Je suis, comme vous, fort aise que l'Université libre établisse avec la vôtre une rivalité d'enseignement. Elles ne peuvent qu'y gagner toutes deux. A moyens égaux, la moins entravée l'emportera sans aucun doute. Vous ne tarderez pas de savoir, au reste, à quoi vous en tenir là-dessus. On m'a dit que M. Dumortier était membre du

conseil chargé d'organiser l'Université libre; c'est un catholique ardent et un homme dont je fais le plus grand cas sous le rapport de la science. Quant à M. de Ram, je ne le connais point. Je crois pourtant me rappeler avoir entendu dire qu'il avait une très riche bibliothèque. On parle fort avantageusement de M. Margerin. M. de Cazalès a de l'esprit, du talent même; de plus, il a vu et revu l'Europe. Après cela, l'on peut se montrer.

« A moins de circonstances que je ne prévois pas, je ne quitterai point ce lieu d'ici à plusieurs années. N'étaient les amis dont je suis séparé, je ne sache pas ce que je pourrais désirer au delà de ce que j'y trouve. Depuis cinquante-deux ans, je n'ai pas le souvenir d'avoir jamais été si tranquille, si content et si heureux. J'ai presque honte de vous l'avouer en voyant combien peu cet état est le vôtre. Pour Dieu, chassez les idées noires qui assombrissent pour vous l'avenir. Jamais je n'eus dans cet avenir que la Providence nous prépare une foi plus vive, non que je ne croie à beaucoup de maux, mais passagers, mais nécessaires, pour arriver où Dieu veut impérieusement que nous allions. Ce qui vous trouble si profondément ne m'émeut pas le moins du monde. Je sais que quelque chose se fera, que de grands changements s'accompliront; mais ces changements, dont je ne saurais calculer l'étendue, auront pour effet de porter le genre humain en avant. Pour moi, nul doute possible à cet égard, et cela me suffit. Il y a des choses du temps, des choses de transition que j'ignore, et je me résigne à les ignorer, en contemplant avec transport le terme final qui m'apparait, si je ne me trompe, au sein d'une immense clarté. Dans

le dixième siècle, et même dès le premier, on disait aussi : Le monde finit, et le monde commençait. C'est le monde de nos anciennes idées qui s'en va, notre monde à nous qui ne vivons qu'un jour, et non pas le monde de Dieu, qui, du haut de son éternité, le guide à travers les siècles et les révolutions successives que les siècles amènent. Nous nous figurons que la terre croule, quand ce ne sont que nos jambes qui chancellent. Est-ce donc la première fois qu'on a vu de ces sortes de transformations s'opérer dans l'humanité progressive [1]?..... »

Dans cette lettre, je laisse de côté certaines allégations de fait qui peuvent être susceptibles de contestation et que je n'ai pas le loisir de vérifier, préoccupé seulement de relever les principes du modernisme, dont elle nous donne, avec une entière sincérité, la pensée intime. Je signale cette joie que ressent La Mennais, et que ressentait aussi M. de Coux, dont les illusions libérales ne furent dissipées que plus tard, à la pensée du triomphe que la vérité remportera nécessairement, par sa propre force, sur toutes les erreurs répandues dans la société par la libre discussion. La Mennais pousse plus loin encore l'affolement libéral, et c'est la liberté pour elle-même qui est sa divinité. Des deux institutions rivales, « c'est la moins entravée qui l'emportera sans doute ». La liberté sera donc infaillible toutes les fois qu'on la laissera à sa propre impulsion. Ne croit-on pas entendre Proudhon avec son autonomie impeccable de la conscience humaine? Pourtant, deux ans auparavant, le Saint-Siège avait ré-

[1] Il nous manque, à la fin de cette lettre, sept ou huit lignes, qui ont été arrachées sans doute par accident.

prouvé, par l'encyclique *Mirari vos*, « cette liberté d'opinion pleine et sans bornes qui se répand au loin pour le malheur de la société religieuse et civile, quelques-uns répétant, avec une extrême impudence, qu'il en résulte quelque avantage pour la religion ».

Dans les *Paroles d'un croyant*, La Mennais avait donné à sa pensée une expression plus philosophique : « On ne commence à persécuter que quand on désespère de convaincre, et qui désespère de convaincre, ou blasphème en lui-même la puissance de la vérité, ou manque de confiance dans la vérité des doctrines qu'il annonce. »

Trente ans plus tard, Pie IX renouvelle les condamnations de Grégoire XVI contre « la liberté de perdition ». et fait remarquer que, « s'il est toujours permis aux opinions humaines d'entrer en conflit, il y aura toujours des hommes qui oseront résister à la vérité et mettre leur confiance dans le verbiage de la sagesse humaine ». Parlant avec plus de précision encore dans le *Syllabus*, le grand Pape réprouve l'erreur de ceux qui croient « que le pouvoir laissé à tous de manifester ouvertement et publiquement toutes leurs pensées et toutes leurs opinions n'aide point à répandre dans le peuple la corruption des mœurs et de l'esprit ». Léon XIII prend de même la question en fait, et, s'adressant aux évêques belges, il dénonce les graves périls « de cette liberté sans frein de pensée et d'écrire qui règne en Belgique et qui engendre les monstruosités des pires opinions [1] ».

C'est dans ces termes assez durs, point trop durs pourtant si l'on pèse la gravité de l'erreur condamnée, que la

1 Lettre du 25 décembre 1880, relative à l'érection d'une chaire de philosophie de saint Thomas à l'Université de Louvain.

sagesse pontificale restitue au bon sens ses droits, à l'encontre des utopies du modernisme.

Quels ravages ces utopies malsaines ont faits parmi nous! Est-il besoin de le rappeler à la vue de ces masses populaires dont le modernisme républicain aura bientôt, s'il reste le maître, corrompu jusqu'au fond l'esprit et l'âme? Pourrions-nous croire, si nous n'avions sous nos yeux le fait dans son étrange réalité, qu'aujourd'hui même, lorsque la société se meurt de la liberté de tout contester garantie par le droit moderne, cette liberté antisociale ait encore, parmi les catholiques, ses apologistes? Il s'en trouve pourtant, et on les rencontre quelquefois parmi les plus généreux, que séduit l'idée d'un combat, en champ clos et à armes égales, de la vérité libre contre l'erreur aussi libre qu'elle.

Quel homme fut jamais, plus que l'illustre comte de Montalembert, intrépide et généreux dans la lutte pour la liberté et les droits de l'Église? Lorsqu'il parle, on sent en lui l'accent ému de l'écrivain et de l'orateur qui, toute sa vie, fut un grand et ardent serviteur de l'Église, le plus éloquent de ceux qui, durant la première moitié de ce siècle, l'ont défendue à la tribune. Mais quelles illusions dans son dévouement et dans sa vaillance! En 1863, à Malines, trente ans après que La Mennais résumait en termes brûlants les prétentions déjà réprouvées de la liberté moderne, M. de Montalembert, qui s'était séparé de son maître quand celui-ci avait voulu se séparer de l'Église, poursuit encore une conciliation impossible entre la foi catholique et les négations du modernisme.

Par quelle singulière méprise ce publiciste, cet historien, dont la foi est si ferme et l'esprit si pénétrant, va-t-

il s'imaginer « que les catholiques sont inférieurs à leurs adversaires dans la vie publique, parce qu'ils n'ont pas encore pris leur parti de la grande révolution qui a enfanté la société nouvelle, la vie moderne des peuples! » Quelle naïve admiration pour la Belgique, qui, avec une candeur pardonnable chez un peuple encore enfant dans la vie publique, crut avoir donné au monde le modèle impérissable des constitutions modernes! « C'est à la Belgique que nous avons emprunté les exemples, les idées, les solutions résumées dans une formule déjà célèbre : l'*Église libre dans l'État libre*. Ce que nous avons formulé, la Belgique l'a accompli avec un instinct merveilleux, avec une magnanime confiance qu'aucun mécompte ne doit abattre, ni aucune ingratitude affaiblir. La Belgique catholique et libérale a trouvé la solution des problèmes les plus difficiles du monde nouveau. » C'est en Belgique que ce gentilhomme à l'esprit fier et au goût délicat, l'un des quarante de l'Académie française, « vient goûter la charmante plénitude des facultés sociales, politiques et morales de l'homme, délivrées de toute entrave tracassière ou égoïste et soumises uniquement au frein de la conscience et du respect des honnêtes gens ». Que dirait, hélas! le noble orateur, s'il assistait aux luttes de la politique du jour en ce pays, que le laissez-faire, laissez-passer du modernisme devait placer si haut dans l'estime et l'admiration du monde, et qu'il a jeté dans les dernières platitudes de l'orgie libérale?

En tout ce que nous venons d'entendre il n'y a que des impressions. Quelques précautions qu'il prît pour ne se point compromettre sur le terrain brûlant des principes, un logicien comme M. de Montalembert ne pouvait se

refuser la satisfaction d'instruire ceux qu'il conviait à le suivre de la raison déterminante de ses actes. Cette raison il la *donne en deux mots* : « Peut-on aujourd'hui demander la liberté pour la vérité, c'est-à-dire pour soi (car chacun, s'il est de bonne foi, se croit dans le vrai), et la refuser à l'erreur, c'est-à-dire à ceux qui ne pensent pas comme nous? Je réponds nettement : Non. »

Il y a, dans ces quatre lignes, la somme de tous les égarements du modernisme : le droit égal de l'erreur et de la vérité vis-à-vis des pouvoirs sociaux, ce qui est tout naturel quand on a mis Dieu hors de l'ordre social; le droit naturel de toute conscience humaine de produire et de propager toutes les conceptions qu'il lui plaît d'embrasser, ce qui suit nécessairement de la doctrine qui fait l'homme autonome, maître de lui-même et du monde. Il y a aussi, à titre de conséquence inévitable, la séparation entre l'Église et l'État, ce dernier ne pouvant intervenir d'autorité en des matières qui relèvent de la conscience déclarée souveraine, ni décider entre des systèmes qui ont dans la vie sociale, de par la liberté, des droits égaux. Enfin, on peut y voir aussi l'expédient qui d'ordinaire sert à justifier devant la foule le modernisme catholique : Comment, dans une société souvent ennemie, obtiendrez-vous la liberté, si vous ne commencez par la laisser aux autres? « Le droit commun, dit l'orateur lui-même, est aujourd'hui le seul asile de la liberté religieuse. » Sous la protection du droit commun, le bien et le vrai seront nécessairement vainqueurs. « De tous les abus que permet la liberté, il n'en est peut-être pas un seul qui résiste à la longue aux contradictions, aux résistances du sens moral que la liberté suscite et qu'elle arme

de son inépuisable vigueur..... Jamais la religion n'a été plus forte et plus féconde que dans les conditions du combat auxquelles la Providence a ramené le dix-neuvième siècle. Qui gardera les gardes, a dit le prophète? Je réponds : L'ennemi; c'est l'ennemi qui fait tenir debout la sentinelle. » Ne croit-on pas entendre La Mennais se féliciter de l'heureuse concurrence que fait à l'Université catholique de Louvain l'Université libérale de Bruxelles?

Jamais le modernisme catholique ne s'était montré sous des traits d'une si magistrale ampleur. Jamais non plus, même sous le vêtement d'une expression artistement mesurée, il n'avait si bien révélé tout ce qu'il est. Nous avons, dans le célèbre discours de Malines, le symbole de l'école toujours vivante et toujours remuante du libéralisme catholique. C'est là qu'apparaît, avec une évidence indiscutable, la filiation par laquelle elle remonte jusqu'au prêtre humanitaire qui méditait, à la Chênaie, de moderniser l'Église du Christ.

Après avoir entendu l'homme politique sur les rapports de l'Église et de l'État dans la société moderne, il ne sera pas inopportun de produire le jugement d'un évêque, publiciste autant que théologien. Celui que nous allons citer n'a jamais passé pour un exagéré. Il était, dans le concile du Vatican, de la fraction qu'on appelait modérée, de ceux qui acceptèrent de grand cœur l'infaillibilité lorsqu'elle fut déclarée, mais qui commencèrent par considérer, comme inopportune, la définition dogmatique qu'on en voulait faire. Voici comment s'exprime, sur les libertés de certaines constitutions modernes, le vaillant évêque de Mayence, Mgr de Ketteler, qui a livré tant de combats pour la liberté de l'Église, et que les ca-

tholiques libéraux ont quelquefois essayé de faire passer pour un des leurs : « Si la liberté morale a ses limites, si elle cesse là où elle devient nuisible à la société, pourquoi la liberté religieuse ne finirait-elle pas, non seulement dès qu'elle ébranle l'État lui-même, mais encore quand elle viole le plus excellent de tous les biens, le bien moral, auquel chacun a droit? Le cas se présente lorsque, comme il arrive de nos jours, on tolère des sectes qui, sous le manteau de la religion, vont jusqu'à nier l'existence de Dieu, favorisent le matérialisme le plus immoral et ruinent ainsi, autant qu'il est en elles, tous les principes moraux sur lesquels repose la société humaine. Une telle liberté religieuse n'est qu'un désordre immoral et déraisonnable que Dieu ne peut s'empêcher de maudire. Les États qui le tolèrent périront infailliblement[1].

[1] *Liberté, Autorité, Église*, traduction de l'abbé Bélet, p. 138.

Le passage suivant extrait d'un écrit postérieur de l'illustre évêque, marque bien la portée des paroles que nous venons de citer. Dans ce passage il s'agit de savoir si la parité des confessions, établie par la constitution prussienne, peut se concilier avec les principes du Syllabus.

« Nous ne devons point demander l'égalité ou la liberté des religions dans le sens d'une séparation de l'Église et de l'État, dans le sens d'un État irréligieux, athée. Bien des catholiques, en France et surtout en Belgique, se sont fait à cet égard des idées peu exactes. La liberté des religions a été entendue, çà et là, dans le sens d'une complète séparation, et plusieurs catholiques se sont attachés à cette opinion fausse et singulièrement funeste dans ses effets, que l'État, en vertu de cette séparation, ne doit plus maintenant avoir aucun souci de la religion; que dans ses institutions civiles, il ne doit plus avoir aucun égard aux sentiments religieux de ses sujets. Ils se trompent. Ce n'est point là une conséquence du principe de la parité ou de la liberté de conscience, c'est la conséquence d'une théorie d'État abstraite et insensée... A Dieu ne plaise que nous adhérions aux erreurs funestes, professées jusqu'à ce jour par quelques catholiques français et belges... Ne perdons jamais de vue cette distinction essentielle, entre le système d'une séparation complète et celui d'une parité fondée sur la loi... Selon les principes

III.

Tous ceux qui ont suivi le mouvement des doctrines, depuis cinquante ans, dans nos sociétés où le doute sème des contradictions si étranges, savent quel empire l'idée moderne d'une société sans Dieu a exercé sur des hommes qui voulaient servir Dieu et défendre son Église. Après bien d'autres, nous venons de constater, par des textes, ce phénomène, qu'on aurait peine à s'expliquer si l'on ne tenait compte de l'influence du milieu, même sur les esprits en apparence les plus indépendants. Il nous reste à dire comment, aujourd'hui, le modernisme a su se glisser, sous la forme de l'opportunisme, parmi ceux qui devraient être ses adversaires, puisqu'ils combattent la Révolution; comment il est parvenu à leur imposer dans la politique ses pernicieuses influences; comment il a fait d'eux les serviteurs inconscients d'un parti dont, plus que personne, ils redoutent le triomphe.

L'opportunisme conservateur est une des créations les plus habiles, les plus perfides de l'esprit moderne. Il se présente à nous sous les apparences d'une vertu qu'il a réussi à transformer en vice. La prudence, tel est le mot que les opportunistes ont toujours à la bouche et dont

catholiques, on ne saurait accorder une liberté religieuse qui contredirait la loi morale, ou nierait l'existence de Dieu. » — *L'Allemagne après la guerre de 1866*, par Mgr de Ketteler, traduction de l'abbé Bélet, pp. 152 à 154.

ils se servent pour couvrir leurs reniements en fait de doctrine et leur constance à toujours lâcher pied. Ils ont pour principe de n'avoir aucun principe ou du moins d'agir dans la politique comme s'ils n'en avaient aucun. Les opportunistes ne sont pas pour la Révolution, mais ils ne veulent pas non plus être tout à fait contre elle. Planter fièrement son drapeau, sur le terrain de la politique, contre une puissance qui, aujourd'hui, règne et s'insinue partout, c'est une témérité que la sagesse de l'opportunisme prend en pitié. Et quel drapeau planter? Il n'y a qu'un seul drapeau autour duquel on puisse, à l'heure présente, se rallier pour combattre efficacement la Révolution, c'est le drapeau de Dieu et de son Église. Proudhon prêche à sa façon les deux étendards, quand il nous montre le monde moderne fatalement séparé en deux camps : celui de l'Église et celui de la Révolution. Telle est la vérité de notre situation. Mais affirmer les droits de l'Église, c'est une des choses que la circonspection opportuniste range parmi les impossibilités. Les sages de ce parti disent, avec leur modération habituelle, que c'est une folie.

D'ailleurs, que d'opportunistes qui, tout en redoutant et repoussant la Révolution, n'ont point foi en l'Église, et même ont à peine foi en Dieu! Pour ceux-là, il est tout naturel qu'au lieu de lutter de front contre la Révolution, ils cherchent à ruser avec elle, à la contenir par la vertu des expédients, à l'amadouer en lui jetant en pâture une partie des choses qu'ils voudraient sauver. Pour ces hommes en qui la foi est morte, chez qui, du moins, elle est faible, obscure et vacillante, l'opportunisme peut se justifier. Ce n'est point un parti vaillant, mais comment

être vaillant quand on manque de convictions fortes et de principes arrêtés !

Pour les catholiques, à première vue, l'opportunisme est plus difficile à expliquer. Les catholiques dignes de ce nom sont par essence des hommes de principes. Mais qu'importe pour la conduite politique qu'ils aient des principes, s'ils les réservent pour la vie privée, et s'ils n'en tiennent nul compte dans leur vie publique. Bien qu'ils paraissent ne s'en douter en aucune façon, les opportunistes catholiques sont toujours sous l'influence de cette effroyable parole de La Mennais : « Je voudrais, s'il était possible, ne plus prononcer même le mot de catholicisme. » Il suffit d'avoir saisi ce trait caractéristique pour comprendre que les catholiques libéraux sont très facilement, je dirai même naturellement opportunistes. A vrai dire, ils ne peuvent pas être autre chose. Ils séparent l'État de l'Église ; ils distinguent, et ils sépareraient, s'ils le pouvaient, le citoyen du chrétien. Ne sont-ils pas, dès lors, dans la vie publique, des gens sans principes, puisque les seuls principes qu'ils aient, et qu'ils puissent avoir, ce sont les principes catholiques, et qu'ils écartent d'eux, comme une tentation, l'idée de s'en servir quand ils font de la politique ?

La constante préoccupation d'éviter les principes et tout ce qui peut y ramener entraîne les catholiques opportunistes à méconnaître d'une étrange façon une des lois fondamentales de l'existence et du développement de l'humanité. C'est un axiome en fait de vie morale, qu'il s'agisse de l'individu ou de la société, que l'état stationnaire n'est point une condition où l'homme puisse se fixer et se reposer. Les opportunistes caressent

le rêve de l'immobilité sociale. La peur que les principes leur inspirent leur fait presque désirer de ne pas sortir trop tôt de l'atonie morale qui, présentement, rend difficile l'application des principes et fait, en bien des cas, de la transaction une nécessité. Pour beaucoup d'entre eux, l'indifférence ou la division des esprits en matière religieuse, dont nos sociétés souffrent tant, sont devenues, par une habitude invétérée, une sorte d'état normal et de seconde nature. Ils ne prévoient pas, ils ne veulent point prévoir le moment où un changement dans les affections et les convictions, conséquence des efforts de la propagande catholique, amènerait une évolution de la politique sur l'application des principes. Aussi longtemps que rien ne leur fait craindre de voir leur repos compromis par des explosions révolutionnaires, ils envisagent sans trouble, souvent même avec une sorte de satisfaction, cette déchéance morale des peuples modernes, qui permet à la prudence opportuniste de se désintéresser sans remords de toute action, de tout effort, en vue d'une réalisation, déclarée impossible, des principes de la vie sociale catholique. Ils oublient, ces hommes de quiétude et de sommeil, que l'Église veut le progrès de la vérité et du bien dans le monde social comme dans la conscience de chacun, et que tous « nous devons souhaiter de tout cœur que la société humaine soit régie d'une manière chrétienne, et que la divine influence du Christ pénètre et imprègne complètement tous les ordres de l'État [1] ».

[1] Lettre de S. S. Léon XIII aux évêques de Belgique, du 3 août 1881. — « Nos ipsi ante omnes summopere cupimus ut humana societas christiano more componatur, atque ut omnes civitatis ordines divina Christi virtus penetret ac pervadat. »

Au fond de leur cœur, les opportunistes ont en horreur le vrai modernisme, le modernisme que Dieu importune et qui voudrait chasser du monde Celui dont la loi gêne les corruptions humaines. Mais il arrive, par l'effet de leur faiblesse, que tout ce qu'ils font pour arrêter la marche de ce redoutable ennemi tourne en sa faveur, et que leurs habiletés ne servent qu'à rendre son triomphe plur sûr et plus prompt.

Il est un fait dont l'évidence devient chaque jour plus saisissante : c'est que les libertés chères aux opportunistes, les libertés qu'ils ont inscrites en tête de leurs codes, quand ils ont fait des codes, et qu'ils défendent presque comme des dogmes, particulièrement la liberté de tout dire et de tout propager lorsqu'il s'agit des choses de Dieu et de la religion, que ces libertés essentiellement modernes sont, dans les mains des sectateurs du modernisme, une arme irrésistible et que, vu le penchant natif de l'homme vers le mal, elles doivent, à bref délai, livrer à la révolution la conscience du peuple.

On nous parle de bâillon ; on se sent frémir à la pensée de contraindre au silence des lèvres qui ne répandent que des paroles de révolte et de blasphème. Mais nous chrétiens, qui aimons Dieu de toute notre âme, et après lui, mais plus que toute chose au monde, nos frères du pauvre peuple, nous frémissons au fond de notre âme, de l'injure faite à Celui que nous adorons; nous souffrons, comme d'une violence qui nous atteindrait nous-mêmes, des coups portés à la foi et à la moralité du peuple par l'infernale propagande de l'impiété moderne, et de nos cœurs sort, avec le cri de l'indignation et de la douleur, le cri de la charité et de la justice révoltées contre des

pouvoirs qui délaissent le plus sacré de leurs devoirs : la protection des faibles.

On chercherait vainement, dans une société livrée à l'opportunisme, aucune force de résistance sérieuse. L'opportunisme obéit à *une* loi de persévérante défaillance qui finalement doit livrer l'ordre social à la Révolution. Tous les manèges, toutes les finesses par lesquels les opportunistes cherchent à éviter l'ennemi hâtent le moment où ils tomberont dans ses mains. Chaque évolution de l'opportunisme est une concession en vue d'apaiser un adversaire qu'au fond il doit croire invincible puisqu'il a, pour la vie publique, des principes semblables aux siens. Mais chaque concession enhardit la Révolution en même temps qu'elle désarme l'opportunisme. Contrairement à toutes les règles de la guerre, on voit la défense réduire de propos délibéré ses forces à mesure que l'attaque devient plus vive. Et il ne peut pas en être autrement, car plus s'accroît la hardiesse de l'adversaire, plus le péril est grand, et plus il faut, pour y échapper, d'après le principe même de l'opportunisme, multiplier les concessions. C'est une marche fatale et toujours accélérée vers l'abîme. La victoire de la Révolution est donc certaine, puisqu'à mesure qu'elle se montre plus violente, l'opportunisme, pour rester fidèle à lui-même, doit se montrer plus complaisant et plus résigné. La faiblesse s'ajoutant constamment à la faiblesse, la modération opportuniste s'achemine, par un effacement progressif des idées et des situations, à une catastrophe inévitable. Le modernisme mitigé des opportunistes mène les sociétés qu'il désarme au dernier des malheurs : à la victoire définitive du modernisme pur et simple, de celui

qui entend expulser de la société le Maître du ciel et de la terre, comme naguère il expulsait de leurs demeures des hommes qui avaient la modeste prétention de servir loin du monde, suivant leur conscience, Celui que tous sont tenus de servir.

La défaillance de l'autorité, sa défiance et son abandon d'elle-même, conséquences de l'oubli et de la peur des principes, tel est le grand mal, le mal mortel des peuples livrés à l'opportunisme.

Où en est l'autorité dans ces Parlements opportunistes qui prétendent être, même en pleine monarchie, les vrais et les seuls souverains?

A quoi passent-ils leur temps? A chercher, en tâtonnant, des transactions. De la droite au centre, du centre à la gauche, tous se font un honneur et un devoir de transiger. Ils ne vivent que par les transactions et pour les transactions, et ils en feront jusqu'à en mourir, parce que leur principe est d'en faire toujours. Quel est le rôle des conservateurs dans ces assemblées si infatuées d'elles-mêmes? Ils négocient et composent avec tant de persévérance et de sagesse qu'ils laissent à l'ennemi tout le loisir de grossir les forces par lesquelles il les accablera, et de consommer la ruine de toutes les institutions qui protègent la vérité, la justice et la vraie liberté. Ils reculent tant et si bien, dans les manœuvres de leur savante tactique, qu'ils laissent toute grande ouverte la voie par laquelle la Révolution entrera dans la place et s'y établira de façon qu'il faudra, pour l'en déloger, un de ces coups de Dieu sur lesquels l'homme ne peut jamais compter, et qu'il n'est pas du tout en droit d'espérer lorsqu'il n'a pas mérité, par sa fidélité à la

vérité et à la justice, que Dieu se montre et prenne en main sa cause.

Rien de plus énervant que ce régime de transactions d'un parlementarisme qui, partout, se confond avec l'opportunisme. Sous ce régime, les lois, qui devraient élever et fortifier l'esprit public, l'altèrent et le dépriment, parce qu'elles ont pour unique fondement la transaction. En réalité, et bien qu'il s'en défende, c'est la politique utilitaire que pratique l'opportunisme parlementaire, et cette polique égare tellement les intelligences, brise tellement les courages, que même les peuples naturellement fiers n'y peuvent résister, et qu'ils finissent par déchoir dans leurs idées, dans leur caractère et dans leurs mœurs. Au spectacle des perpétuelles transactions auxquelles on se livre dans les régions législatives, tout devient vacillant dans l'État, et l'autorité même des lois est atteinte aussi bien que la considération de ceux qui les font. De la vie publique, le mal passe bientôt à la vie privée. Dans les classes mêlées à la politique, l'opinion se fausse et se corrompt. La notion même de l'honneur se perd, et l'on finit par ne plus rien comprendre et par ne plus rien souffrir de ce qui ne plie pas sous le niveau de la lâcheté commune.

Avec ses assemblées, l'opportunisme a ses chefs de gouvernement, il a ses rois et ses présidents.

Les présidents des républiques fondées sur les idées modernes sont de nécessité des types d'opportunistes. Qu'ils sachent ce qu'ils font ou qu'ils ne le sachent pas, qu'ils soient désintéressés ou qu'ils ne le soient pas, peu importe, leur conduite est la même : ils reculent toujours. Et pour ces pauvres présidents, il y a bien quel-

que excuse : n'ont-ils pas devant eux leur maître, qui est le peuple de la démocratie, conduit et poussé par la franc-maçonnerie, l'âme du modernisme et la grande ennemie de toute autorité? et si le maître avance, ne faut-il pas que le valet recule pour lui laisser la place?

Mais quelles excuses allégueront les rois? car l'opportunisme a aussi ses rois, des ombres de rois, portant à leur flanc une ombre d'épée qui ne sort pas du fourreau, même pour frapper des ombres. A quoi songent les rois de l'opportunisme? à ne se point compromettre et à se retirer à propos. Le panache blanc d'Henri IV était toujours sur le chemin de l'honneur, appelant les vaillants là où se donnent les grands coups qui sauvent les grandes causes. Le panache bariolé des rois de l'opportunisme ne donne le plus souvent que le signal de la retraite, et il ne se voit guère que sur les routes où l'on fuit. Dans leur libérale indifférence, ces rois de la peur laissent s'agiter autour d'eux tous les fauteurs et souteneurs de l'impiété et de la vilenie modernes. Ils s'arrêtent tout troublés devant ces fantômes de bassesse et d'impudence qui se dérobent et s'évanouissent, l'histoire contemporaine l'atteste, toutes les fois qu'un pouvoir énergique réprime résolûment leurs lâches audaces, et qui ne reparaissent que lorsque la peur s'est glissée dans l'âme de ces chefs d'État, dont le courage n'a qu'un temps parce qu'il n'est point fondé sur la fidélité au devoir et sur la crainte de Dieu.

La peur! tel est le dernier mot de cet opportunisme qui, même chez les meilleurs, procède des influences, quelquefois éloignées, mais très reconnaissables, du modernisme. La peur, qui vient de ce que l'on se sent im-

puissant à réprimer des libertés mauvaises que, par erreur sectaire, on s'obstine à ne point trouver telles. La peur, qui paralyse la foi et le zèle pour la cause de Dieu, qu'on a souvent très fermes au fond de la conscience, et qu'on n'ose manifester dans la crainte de compromettre par trop d'éclat cette cause pour laquelle, dans les rencontres de la vie privée, on donnerait, s'il le fallait, tout son sang. La peur, qui rend ceux dont elle s'empare hésitants et flottants, au point qu'on se demande, à certaines heures, s'ils sont pour le bien ou pour le mal, et qu'on serait tenté, si on ne les savait au fond hommes de bien, de les confondre avec la foule de ces âmes misérables que Dante rencontre au vestibule de l'enfer, dont la vie, sans gloire comme sans honte, n'a point de place dans la mémoire des hommes, et que Dieu laisse éternellement suspendues entre le paradis et l'enfer, parce que sa justice les dédaigne autant que sa miséricorde [1].

Au milieu des obscurités et des bassesses du temps, l'Église est toujours

> Cette Jérusalem brillante de clarté
> Qui porte sur son front une marque immortelle.

Un moment le modernisme a cru, dans sa folle confiance, qu'il allait altérer en elle cette marque divine. Nous

1 ..... L'anime triste di coloro
Che visser senza infamia e senza lodo.
Mischiate sono a quel cattivo coro
Degli angeli che non furon ribelli
Nè pur fedeli a Dio, ma per sè foro.
Cacciarli il Ciel per non esser men belli,
Nè lo profondo inferno gli riceve,
Che alcuna gloria i rei avrebber d'elli.

avons entendu La Mennais se flatter de transformer, suivant les mobiles imaginations de l'homme, une institution dont la main même de Dieu a tracé le plan. On sait comment l'Église a triomphé de ces audaces humanitaires. Lorsque, de nos jours, le modernisme a tenté, sous la forme adoucie du libéralisme catholique, de s'insinuer dans l'enceinte sacrée, on sait avec quelle énergie les Papes lui ont fermé l'accès du temple. Grâces soient donc rendues à l'Église et à l'enseignement toujours concordant des Pontifes romains, qui nous préserve de ce grand ennemi des sociétés humaines, ennemi d'autant plus dangereux qu'au moment même où il mine les fondements de l'ordre social, il semble tout faire pour la glorification et la félicité du genre humain.

Qui pourra, dans la politique, nous délivrer de l'opportunisme, fruit de la complaisance qu'ont les catholiques mêlés aux affaires pour les idées et les instincts du modernisme? Qui remplacera la politique des *expédients* par la politique des principes?

Pour accomplir cette œuvre capitale et urgente de la politique contemporaine, il faut un roi, un vrai roi.

Un roi qui n'ait d'autre crainte que la crainte de Dieu, d'autre peur que la peur de ne point remplir dans toute leur étendue les devoirs de la puissance souveraine;

Un roi qui, sans contraindre aucune conscience, as-

. . . .

Fama di loro il mondo esser non lassa;
Misericordia e Giustizia gli sdegna :
Non ragioniam di lor, ma guarda e passa.

(*Inferno*, Canto terzo, v. 35.)

sure à Dieu, à ceux que Dieu a constitués en autorité, à la vérité que Dieu a révélée, le respect nécessaire; qui impose ce respect, d'abord *à raison du droit de Dieu* sur toutes choses en ce monde, et ensuite à raison du droit qu'a la société de n'être point troublée dans la possession de ses principes de vie;

Un roi qui aime et serve ceux qui sont les meilleurs amis de Dieu, les petits, les faibles, les pauvres; qui sache rompre avec les modernes niaiseries d'un intraitable laissez-faire, laissez-passer, source de tant de misères pour le peuple; qui, d'ailleurs, se garde de mettre, sous le spécieux prétexte de la protection due au peuple-ouvrier, les lois à la place de la charité, mais qui facilite et assure l'action de la charité, toujours libre, par la puissance des institutions, par la ferme protection du pouvoir pour toutes les œuvres d'association populaire inspirées par le zèle chrétien;

Un roi qui soit la tradition vivante et dont la seule présence proclame la rupture avec les systèmes et les pratiques d'instabilité du modernisme;

Un roi qui fuie les utopies, mais qui saisisse les réalités de la question sociale; qui, tout en gardant la fidélité à la tradition dans les choses essentielles, mette hardiment la main, suivant les besoins et les conditions de la société actuelle, à la solution des redoutables problèmes économiques qui font la légitime et ardente préoccupation de notre époque;

Un roi qu'une longue tradition unisse au peuple et qui pourvoie à tous les grands intérêts populaires, d'accord avec une représentation tirée de tous les groupes particuliers d'activité morale et matérielle dans lesquels se

concentre et s'organise, à tous les degrés de la vie publique et privée, l'activité générale de la nation;

Un roi qui respecte la liberté et fasse respecter l'autorité; qui procure le bien du peuple en lui commandant avec fermeté, qui ne consente point, comme les rois de l'opportunisme, à se faire le valet de ceux qu'il gouverne, mais qui soit leur serviteur suivant l'esprit de l'Évangile;

Un roi qui mette ses soins à régler toutes les questions politiques et sociales du temps, non suivant le modernisme, mais suivant le christianisme, et dont la pensée souveraine soit « de faire rentrer Dieu en maître dans la société, afin que lui-même y puisse régner en roi ».

FIN

LA PROCLAMATION

DU

DOGME DE L'INFAILLIBILITÉ

PONTIFICALE.

(Extrait du *Contemporain*. — 1er août 1870.)

LA PROCLAMATION

DU

DOGME DE L'INFAILLIBILITÉ

PONTIFICALE.

L'attente du monde catholique est remplie ; la divine prérogative du vicaire de Jésus-Christ brille d'un éclat qu'aucun doute, qu'aucune controverse ne pourra désormais obscurcir. Cette tradition que tous les siècles chrétiens ont suivie, l'Église, par l'autorité de son pontife et de ses évêques, la confirme, la définit, et nous l'offre toute resplendissante des clartés de la foi. D'un bout du monde à l'autre l'acclamation des fidèles répond à l'acclamation des Pères du concile. Peuples et pasteurs n'auront qu'une âme et qu'une voix pour remercier le Dieu de toute vérité, qui, par cette nouvelle effusion de grâces annonce à son Église une vie plus forte et un règne plus étendu.

Le temps des vaines discussions est passé. Serrons-nous autour de l'autorité à qui Dieu a donné la mission de nous guider au milieu des épreuves que l'Église traverse depuis qu'elle existe, et dans lesquelles elle a toujours vaincu par l'union des cœurs et par la toute-

puissance de la charité. Qui donc aujourd'hui, parmi les catholiques, songerait à chercher hors de l'unité de l'Église romaine les forces capables de rallier une société où la vie et l'expansion individuelles surabondent, mais qui se sent périr faute de cette puissance d'unité sans laquelle rien ne peut vivre, durer et grandir? Qui pourrait songer, en face de la barbarie révolutionnaire qui nous menace, à renouveler les stériles agitations où se complaisait le monde grec près de disparaître sous les coups de la barbarie musulmane? Sachons mettre à profit l'accroissement de force morale que nous donne la pleine certitude sur les fondements de l'autorité et du pouvoir de l'Église. Sûrs des principes, unis par l'obéissance à une autorité incontestée, soyons tout à l'action.

Combien serait coupable celui qui, préférant son sens propre au sens de l'Église, romprait cette unité des esprits et des volontés qui est la vie même de l'Église et constitue sa plus grande force. Les dissentiments pouvaient se comprendre aussi longtemps que l'autorité n'avait pas prononcé. La diversité des vues, l'erreur même sur les choses les plus claires, sont les conséquences naturelles de l'infirmité de l'homme; les mieux doués pour l'esprit n'y échappent pas toujours. Mais Dieu fait tourner à ses desseins le mal comme le bien. Que de fois l'erreur a aidé à mieux faire comprendre la vérité, à préciser sa portée, et à manifester par la contradiction sa pleine puissance. Dieu a promis à son Église de l'assister jusqu'à la fin des siècles, mais il ne lui a point promis qu'il n'y aurait en aucun de ses membres, ni illusion, ni erreur, ni défaillance. Bien malheureux

serait, et devant Dieu et devant les hommes, celui qui ferait d'un dissentiment, excusable tant qu'il a pu être de bonne foi, une séparation préméditée et irréconciliable. « Je suis la vigne, a dit Notre-Seigneur Jésus-Christ, et vous êtes les rameaux. » Un catholique séparé du vicaire de Jésus-Christ n'est plus qu'un rameau détaché de la vigne, auquel manqueront bientôt, non seulement le solide honneur du fruit mûr et plein, mais encore la brillante parure de feuillage dont Dieu s'était plu à l'orner.

Les catholiques sont des chrétiens pleinement obéissants. C'est par ce trait surtout qu'ils se distinguent des sectes qui n'ont pas su porter le joug de l'Évangile tel que le Christ nous l'a imposé. Le dernier mot de l'Évangile c'est le sacrifice; le renoncement de l'homme à son sens propre, par la soumission de la foi, est le dernier mot du sacrifice. Le monde a besoin plus que jamais qu'on lui donne l'exemple de ces sacrifices héroïques de l'esprit. Rien ne pourrait mieux réparer le mal qu'ont fait certaines oppositions, dont le concile lui-même, par une protestation solennelle, a marqué le caractère. De tout cela qu'il ne reste autre chose que le souvenir des dévouements qui ont préparé le grand acte d'autorité dont le monde est si profondément ému, avec le souvenir de la glorieuse abnégation de ceux qui auront renoncé à des idées enracinées et à des affections anciennes pour suivre Jésus-Christ en la personne de son vicaire. Désormais il ne peut plus y avoir parmi nous que des frères, travaillant d'un même élan à étendre sur la terre le règne de Dieu.

Tous ensemble allons à nos œuvres de charité. La

charité vit de la foi; sans la foi, elle s'égare et s'épuise en vains labeurs. Levez les yeux, voyez les campagnes qui jaunissent; la moisson est abondante et les ouvriers sont rares. Au milieu de l'ébranlement imprimé au monde, il est visible que Dieu prépare l'accomplissement de grands desseins. Nos sociétés ont soif de vérité et de justice.

Le peuple cherche le repos, la sécurité, la dignité par le travail et l'assistance mutuelle. Il se sent mal à l'aise sous le régime d'individualisme où la politique du rationalisme l'a jeté. Malgré les obsessions révolutionnaires auxquelles il est en butte, le vieil esprit catholique vit toujours en lui. Le peuple n'oublie pas si aisément que les puissants du monde un bienfait reçu. Qu'on le laisse à ses instincts propres, et bientôt il reconnaîtra dans l'Église une puissance amie. Il se rappellera tout ce qu'a fait pour lui la persévérante charité des pontifes romains. Il se rappellera que c'est grâce aux incessantes revendications des papes en faveur de la liberté et de la dignité des membres souffrants du Christ que s'est opéré l'affranchissement des travailleurs. Il verra en eux ce qu'ils sont réellement, les premiers et les véritables auteurs de ces grandes libertés populaires dont l'ouvrier du dix-neuvième siècle est justement fier et qu'il garde avec un soin si jaloux. Il se souviendra qu'au temps où la force régnait sur l'Europe, lorsque tout y était guerre et déprédation, ce sont les papes qui, en étendant la trêve de Dieu et en la sanctionnant par leurs anathèmes, ont rendu au travail le repos et la sécurité. Il reconnaîtra que, si le pauvre aujourd'hui règne paisiblement à son foyer domestique, s'il trouve dans le lien indis-

soluble et respecté de la famille les seules joies et le seul bonheur par lesquels il puisse s'égaler aux riches, c'est encore aux anathèmes des papes qu'il le doit. Quand il entendra, de nos jours encore, le pontife romain prêcher la simplicité des mœurs et l'attachement aux pieux devoirs de la famille; quand il l'entendra réprouver les prodigalités du luxe et rappeler à tous le précepte de l'assistance mutuelle, il reconnaîtra l'accent de cette autorité tutélaire, à l'ombre de laquelle il a grandi et prospéré, et avec l'aide de laquelle il consolidera ses légitimes libertés.

Le peuple a besoin d'être fortifié contre ses propres faiblesses. Le vrai peuple, qui forme encore aujourd'hui, grâce à Dieu, le plus grand nombre, le peuple qui accepte et pratique courageusement la noble et sainte loi du travail, a conscience de cette nécessité. Aussi va-t-il toujours d'instinct à l'autorité qui accroît et conserve en lui les vertus d'où découlent toutes ses libertés et toutes ses prospérités. N'est-il pas vrai que, dans la période de pénibles dissentiments que nous venons de traverser, c'est du côté des grands et des savants qu'a surgi l'opposition, tandis que le peuple accueillait, avec une foi respectueuse et sympathique, la confirmation d'une souveraineté qui a toujours été pour lui une puissance toute paternelle?

La liberté du pontife, c'est la liberté de l'Église, et la liberté de l'Église, c'est la liberté même du peuple. En déclarant l'indépendance souveraine de la puissance spirituelle en même temps que l'infaillibilité du pontife qui l'exerce, le concile prépare le terrain où s'élèvera le grand édifice des libertés populaires. Ici, comme tou-

jours, l'Église, qui n'a en vue que les choses de Dieu, travaille indirectement, et par voie de conséquence, au progrès des choses humaines.

La première condition de toute restauration politique sociale, c'est la concorde des esprits sur les vérités essentielles. Mettre hors de contestation l'autorité pontificale est le moyen le plus sûr de fonder, par la libre adhésion des consciences, cette unité morale sans laquelle rien de durable n'est possible. Plus ferme sera cette adhésion de la conscience populaire à la vérité morale définie par l'Église, et plus grandes pourront être les libertés populaires; car toujours les sociétés auront d'autant moins à subir les entraves de la loi civile, que l'obéissance spontanée des consciences à l'autorité spirituelle sera plus générale et plus complète.

Qu'a donc à redouter ici la liberté politique? Que signifient ces rapprochements, auxquels certains semblent s'arrêter, entre la constitution de la société spirituelle et la constitution de la société civile? S'imagine-t-on que l'Église, qui est une société divine par son origine, par sa fin, par sa hiérarchie, doive aller chercher l'inspiration qui la guide dans les combinaisons politiques, par lesquelles les sociétés temporelles garantissent leurs libertés contre les abus que peuvent toujours commettre les pouvoirs humains? Croit-on que, par cela que l'Église aura solennellement proclamé, comme la règle que Dieu lui a donnée, le principe de l'unité dans le gouvernement spirituel, les libertés politiques paraîtront moins nécessaires aux peuples, et qu'ils seront moins disposés à les étendre, à les consolider et à les défendre? Les vraies libertés politiques sont les libertés qui pro-

fitent au peuple. Elles ont toujours eu, et elles auront toujours pour défenseurs les catholiques les plus religieusement soumis à l'autorité pontificale. N'est-il pas vrai que l'ancien régime, en qui les adversaires de l'autorité pontificale ont trouvé tant d'appui, s'est habituellement montré dur et méprisant pour le peuple? et n'est-ce point au temps où la papauté était partout obéie qu'ont été accomplies les plus difficiles conquêtes de la liberté populaire? La revendication des droits des faibles est une tradition de l'autorité pontificale. Loin de croire, comme d'autres, à l'inopportunité de la proclamation du dogme de l'infaillibilité pontificale, nous croyons reconnaître, dans les circonstances où elle est faite, une de ces grandes harmonies providentielles par lesquelles Dieu, à certains moments, révèle aux hommes l'action de sa main toute-puissante et miséricordieuse.

Le monde est profondément ébranlé du choc des idées aussi bien que du choc des armes. Au milieu de la confusion générale, un fait domine : le mouvement ascendant des classes vouées au travail et leur avènement à la vie publique. La restauration sociale par l'apaisement de toutes les rivalités, et la reconstitution des forces populaires d'après un ordre qui réponde en même temps aux lois fondamentales de la vie sociale et aux conditions spéciales de l'existence présente des travailleurs, tel est le problème capital de notre époque.

Jamais on ne reconstituera les classes populaires que par leur propre initiative. C'est ici qu'apparaît l'action décisive de la puissance spirituelle, laquelle imprime aux volontés l'impulsion de la charité, en même temps qu'elle leur trace la règle inviolable de la justice. Les

questions qui nous pressent aujourd'hui ne sont point seulement des questions politiques ; elles portent bien plus loin. C'est du fond même des mœurs et de la vie sociale qu'il s'agit. Sans doute, même dans les pures combinaisons de la politique, les sympathies et quelquefois aussi les emportements populaires ont une certaine part. Mais les gouvernements conservent toujours, dans cet ordre de faits une influence prépondérante, et c'est par eux que les plus grandes choses sont faites. Il en est tout autrement des réformes sociales. C'est par les mœurs, c'est-à-dire par la libre volonté de tous, qu'elles s'accomplissent. Ici tout relève principalement de la puissance spirituelle, qui pénètre dans les consciences, fortifie les âmes, éclaire les esprits, redresse les volontés.

Il faut aujourd'hui rapprocher les hommes des diverses classes, que la doctrine rationaliste de l'intérêt tient séparés. Il faut unir entre eux, par le lien de la charité fraternelle, les membres des classes ouvrières, que l'individualisme révolutionnaire a dispersés, et qu'on ne voit le plus souvent s'associer que pour le trouble et la destruction. Évidemment ceci est l'œuvre propre de la puissance spirituelle. Il y a six siècles que, sous sa conduite et par son impulsion, les travailleurs ont réalisé l'organisation qui convenait le mieux à leur condition d'alors. C'est encore par elle qu'ils trouveront, dans une organisation fondée sur la liberté et la mutuelle assistance, un terme à leurs longues agitations et à leurs douloureuses incertitudes.

Aider à cette œuvre de reconstitution et de pacification populaires est un des premiers devoirs que la loi

de la charité nous impose ; nous ne pourrons l'accomplir qu'avec l'appui de l'autorité spirituelle et sous la règle tracée par elle. Tout ce qui ajoute à la force de cette autorité ajoute à la puissance de la charité. C'est au nom des œuvres de la charité catholique, au nom de tous les faibles, de tous les petits, de tous les pauvres qui forment le peuple, et dont la charité prend en main la cause, que nous remercions Dieu d'avoir mis au-dessus de toute contestation l'autorité du successeur de Pierre, et que nous acclamons le triomphe spirituel du prince de la charité et de la paix.

FIN.

LA QUESTION SOCIALE

DISCOURS

PRONONCÉS AUX CONGRÈS DE MALINES, DE CHARTRES ET DE LILLE.

(1863 — 1878 — 1881.)

DISCOURS

PRONONCÉ A L'ASSEMBLÉE DES CATHOLIQUES, A MALINES,
LE 21 AOUT 1863.

Messieurs,

Notre temps a le pressentiment que de grandes choses doivent être accomplies par la charité. Toutes les époques décisives de l'Église ont été signalées par quelque nouvelle et plus puissante expansion de la charité; toutes les grandes transformations des sociétés chrétiennes ont été préparées et accomplies par elle. N'est-il pas vrai qu'à l'heure présente, d'un bout à l'autre du monde catholique, on sent courir je ne sais quel souffle mystérieux de miséricorde? N'est-ce pas quelque chose de très remarquable que cette sollicitude presque inquiète pour toutes les misères, de laquelle tant d'œuvres sont sorties? N'y a-t-il pas quelque chose de profondément significatif dans ce culte rendu au pauvre, au milieu d'un siècle qui semble avoir donné à la richesse toutes ses prédilections?

Nos adversaires eux-mêmes rendent témoignage à la charité par la guerre qu'ils lui font. Qu'est-ce que cette législation à l'aide de laquelle ils prétendent la mettre hors de toutes les conditions de la vie civile? qu'est-ce

que cette interdiction de l'eau et du feu qu'ils prononcent contre elle, sinon un aveu de leur impuissance à lui résister par la liberté? Dans les républiques de la Grèce antique, lorsqu'on croyait reconnaître en un citoyen cette justice parfaite, et en quelque sorte surhumaine, dans laquelle la philosophie voyait un titre incontestable à la souveraineté, on bannissait ce juste, pour n'avoir pas à subir l'ascendant de sa vertu. L'ostracisme, que tant de voix prononcent aujourd'hui contre la charité, n'est-il pas le plus bel hommage qu'on puisse lui rendre, et la preuve la plus manifeste de son irrésistible puissance?

Conduite par les impulsions de la Providence, la charité s'arme aujourd'hui pour de nouveaux combats. Le champ à conquérir est immense, et il y a des obstacles formidables à surmonter. Un siècle entier d'impiété et d'égoïsme a répandu dans le peuple des germes qui portent aujourd'hui leurs fruits. Après l'apostasie des grands, nous courons risque de voir l'apostasie des masses.

Ce n'a pas été assez d'ôter au peuple sa foi : il a fallu encore briser tous les liens que la charité, compagne de cette foi, avait formés. N'a-t-on pas réussi à persuader aux classes ouvrières qu'elles ne peuvent aller chercher auprès des classes supérieures les lumières et l'appui nécessaires à leur faiblesse, sans compromettre leur dignité et sans mettre en péril leur liberté? Et c'est au moment même où on les livrait ainsi à leurs seules forces, qu'on détruisait les antiques associations où elles trouvaient, par la pratique de la mutuelle charité, des consolations à leurs rudes labeurs et un allègement à leur misère. Dans la société enfantée par l'individualisme ré-

volutionnaire, plus de lien entre les hommes des mêmes classes, plus de lien entre les différentes classes, qui se trouvent, les unes en face des autres, séparées et souvent hostiles. Jamais situation pareille ne s'est vue ; c'est un état contre nature.

Que notre pensée soit ici bien comprise. Nous ne regrettons rien dans les institutions de l'ancien régime, qui enchaînaient l'activité du travailleur en le mettant dans la dépendance légale de la corporation ; nous ne regrettons rien non plus dans les lois qui établissaient la sujétion du prolétaire vis-à-vis du propriétaire. Nécessaires et bienfaisantes en leur temps, ces institutions avaient cessé de répondre à l'état des mœurs ; 1789 les a justement et définitivement abolies.

Mais, en supprimant le privilège et la sujétion, fallait-il rompre avec ces traditions de mutuel secours, de communauté d'efforts et de solidarité morale et matérielle, sans lesquelles aucune société ne peut vivre, parce qu'aucun être ne vit au mépris des lois de sa nature ? N'était-ce pas au moment même où l'on brisait les derniers liens de la sujétion civile qu'il fallait fortifier les liens qui naissent de la charité ?

Pour retenir les hommes dans la solidarité et l'unité de la vie sociale il n'y a que deux voies : ou bien la soumission à un ordre rigoureusement tracé par la loi civile, ou bien le respect réciproque et le mutuel secours que les hommes s'accordent dans le plein exercice de leur liberté. Là c'est la contrainte, ici c'est la charité ; si vous diminuez l'une, il faut nécessairement accroître l'autre, sinon la société se dissout. Tous les progrès de la liberté dans le monde chrétien ont été préparés par les sacrifices

de la charité. A chaque liberté nouvelle répond une expansion plus grande et une forme nouvelle de la charité. Prétendre constituer une société où règnent la liberté et l'égalité sans la charité, c'est tenter l'impossible. Si nous voulons rester libres, il faut que nous sachions faire de la charité la règle de nos mœurs ; il faut que tous, grands et petits, nous sachions nous dévouer à son œuvre.

Il y a partout aujourd'hui un sentiment encore vague et obscur, mais général, de la nécessité de resserrer le lien social par la solidarité. Il y a dans les classes inférieures, comme dans les classes supérieures, des aspirations, des impulsions, où l'on peut voir une révélation des desseins de Dieu sur nos sociétés. La Providence a visiblement jeté dans notre monde les germes d'une reconstitution sociale par la charité.

Les classes ouvrières tendent à l'association ; cette tendance salutaire est manifeste, même dans leurs égarements. Or, l'association ouvrière, en vue de l'assistance mutuelle, c'est la charité des petits envers les petits. Du côté des classes supérieures, on revient au patronage ; on s'honore de le pratiquer, alors même qu'on le comprend mal et qu'on y porte les préoccupations utilitaires de l'époque. Or, le patronage c'est véritablement, et dans sa perfection, la charité des grands envers les petits.

Unir entre eux les travailleurs par les liens de la mutuelle charité dans des associations librement formées et librement gouvernées ; rattacher les classes supérieures au peuple par un patronage vraiment et sérieusement charitable, par conséquent libre et moralisateur ; faire en sorte que la charité des grands et la charité des petits, répondant à une même inspiration, se confondent dans

une même œuvre ; faire accepter librement par les associations ouvrières le patronage purement libre et charitable des classes supérieures ; fonder ainsi l'unité de l'action charitable dans la société, en coordonnant le patronage avec l'association : tel est le plan qui semble répondre à la situation que la Providence nous a faite.

Quand nous faisons appel à l'association des travailleurs, nous n'entendons point, disons-le encore une fois, provoquer un retour aux anciennes corporations. La libre concurrence est la seule loi que nos sociétés puissent accepter. Le but que les associations ouvrières doivent avoir présentement en vue, c'est la mutuelle assistance, la mutuelle charité. Or, pour que les associations ouvrières soient charitables, il faut qu'elles soient essentiellement religieuses ; car il n'y a point de charité sans sacrifice, et il n'y a point de sacrifice sans religion.

Les corporations ouvrières, à leur origine, étaient des confréries, c'est-à-dire des associations fondées sur le principe de la fraternité en une même foi, en un même culte, en une même charité. Ce que nous pouvons faire de mieux est d'aller demander à ces vieilles institutions tout ce qui, dans leurs règles, répond aux besoins constants de la nature humaine, c'est-à-dire tout ce qui est essentiellement et purement catholique, en laissant de côté tout ce qui n'était qu'accidentel et propre à des formes de la vie sociale qui ont disparu sans retour.

Appliquons à l'association ouvrière les combinaisons ingénieuses de la mutualité, telles que la science *moderne* nous les fournit ; mais n'oublions pas que sans *la charité* directe, personnelle, de l'homme à l'homme, toutes ces combinaisons resteront stériles. Fondons l'association ou-

vrière sur le principe de la mutualité charitable, de la mutualité réelle, vivante, agissante, embrassant l'homme tout entier, dans ses intérêts de l'ordre moral aussi bien que dans ses intérêts de l'ordre matériel; de la mutualité telle que le sens chrétien du moyen âge l'avait conçue et pratiquée, de cette mutualité qui avait pour point de départ la communauté de la prière et qui s'étendait à toutes les peines et à toutes les joies de la vie.

Il est moins difficile que beaucoup ne le croient de reconstituer l'association ouvrière telle que notre temps la réclame. Quoi que l'on ait pu faire, on n'est point parvenu à effacer des mœurs du peuple les habitudes d'assistance fraternelle, dont le christianisme a fait en lui des sentiments en quelque sorte innés. Toutes les fois que l'on s'adressera aux instincts charitables des masses, on sera étonné des promptes et actives sympathies que l'on rencontrera.

Presque toutes les institutions d'assistance mutuelle et de compagnonnage, qui jouissent encore d'une si grande faveur dans la classe ouvrière, conservent des traits des anciennes confréries dont elles procèdent. Ces institutions sont aujourd'hui comme des pierres d'attente pour la reconstruction du grand édifice des associations ouvrières sur le plan tracé par la pensée catholique.

Plus d'une fois, dans ces derniers temps, la charité catholique s'est essayée avec succès à cette œuvre. Que cette initiative se généralise, et l'on verra l'association ouvrière renaître dans des conditions appropriées à notre vie présente. La charité est ingénieuse autant que forte. Supprimez les entraves dans lesquelles la politique étroite du rationalisme l'emprisonne, et elle saura bien pénétrer

dans toutes les complications de la vie industrielle moderne, et vous la verrez résoudre en peu de temps, par des procédés aussi simples qu'inattendus, des difficultés qui nous semblent à la première vue presque insurmontables.

Dans l'association reconstituée par la charité catholique, les classes ouvrières trouveront, avec le bien-être, la liberté et la dignité : cette dignité dont elles sont à bon droit jalouses, que l'égalité et l'indépendance légales ne suffisent point à donner, et que l'isolement laisse exposée à bien des atteintes. Au milieu de la mobilité des institutions démocratiques, qui sont désormais la loi de nos sociétés, l'association ouvrière créera des existences durables : le peuple y recueillera tous les bienfaits d'une organisation hiérarchique et traditionnelle, sans renoncer à aucun des bienfaits de la liberté et de l'égalité. Il y trouvera, avec la noblesse des souvenirs, cette force morale de l'honneur nécessaire aux démocraties aussi bien qu'aux monarchies.

Le patronage produira, par une autre voie, des bienfaits semblables. Mais ici encore il importe de dire, avant tout, ce que nous voulons et ce que nous repoussons.

Le patronage, tel que le comprend l'esprit chrétien de notre temps, est essentiellement charitable. C'est dire assez qu'il exclut toutes les exploitations auxquelles il a pu être associé dans les temps où le paganisme possédait la société ; qu'il exclut également toutes les sujétions qu'il a pu entraîner à une époque où les principes du christianisme n'avaient pas encore pu porter tous leurs fruits.

La charité n'exploite et n'assujettit personne : elle s'a-

dresse à des frères, et, loin de les asservir, elle les sert. Dans toute société, si libre et si prospère qu'elle soit, à côté des grands et des riches il y aura toujours des petits et des pauvres; toujours ceux-ci auront besoin non seulement de l'assistance matérielle, mais surtout de l'assistance morale de ceux-là; non seulement d'une assistance momentanée et passagère, mais d'une assistance persévérante, qui embrasse leur existence dans toutes ses phases et dans tous ses labeurs. Cette assistance c'est le patronage. Bien loin de porter aucune atteinte à la liberté et à l'égalité, le patronage y mettra le complément. Il établira entre le riche et le pauvre la communauté, dans les seules conditions où elle soit possible, sans renverser l'ordre naturel de la vie humaine.

Le patronage est aujourd'hui la mission propre, la véritable dignité, en même temps que la plus grande force des classes supérieures.

Tout le monde sent que les classes populaires ne peuvent rester plus longtemps exposées sans défense aux influences corruptrices qui les travaillent depuis un siècle. Ou bien les classes dans lesquelles les vérités sociales se sont conservées arrêteront, par quelque effort extraordinaire, les progrès de la démoralisation dans le peuple; ou bien c'en est fait de la civilisation que le christianisme nous a donnée.

Comment veut-on que le peuple, livré à lui-même, puisse résister aux provocations d'une presse sans honte et sans frein, qui va lui porter son poison, chaque jour, chaque heure, jusque dans l'atelier le plus obscur et dans le village le plus reculé? N'use-t-on pas pour le corrompre de ce qui reste en lui de meilleur? Il a un penchant légi-

time vers l'association : on en profite pour l'enlacer dans les liens redoutables des sociétés secrètes. Il sent que notre organisation sociale est fausse, il a le désir d'une organisation meilleure, et l'on profite de ces aspirations généreuses, mais peu éclairées, pour lui faire accepter des doctrines qui le mettent en révolte systématique contre les plus saintes lois de la vie privée et de la vie publique. Les bons livres, les bons journaux, si habilement faits qu'ils soient, ne peuvent contre-balancer de pareilles séductions, alors qu'elles ont pour auxiliaires les corruptions natives du cœur humain. Les livres, les journaux parlent de trop loin, leurs exhortations sont, quoi que l'on puisse faire, trop générales, trop vagues. Il faut ici des influences directes, personnelles, continues; il faut une action où l'autorité et la confiance aient une égale part. Il ne suffit pas de s'adresser à l'esprit, il faut parler au cœur; il faut faire appel à toute heure aux sentiments généreux qui restent bien plus vivants qu'on ne croirait au fond du cœur des populations ouvrières, même de celles qu'on a le plus égarées; il faut prêcher d'exemple plus que de raisonnement; il faut que l'abnégation de cet apostolat social entraîne et captive ces âmes, qui très souvent ne se livrent au mal que parce qu'on ne leur a pas assez appris à connaître et à aimer le bien. En un mot, il faut que la charité reconquière ce que l'individualisme a laissé perdre.

Telle est l'œuvre du patronage, qui n'est autre chose que la charité portée à sa dernière perfection.

Certes, pour pratiquer ainsi le patronage, il faut un courage et une constance vraiment héroïques. Mais que d'œuvres héroïques la charité catholique n'a-t-elle point

tentées et accomplies? C'est une œuvre qui réclame non seulement un inépuisable dévouement, mais encore la plus sérieuse intelligence de notre état social et des conditions présentes de la vie du peuple. C'est une étude, et une des plus nobles qu'il y ait au monde.

Dans l'ordre providentiel, la mission des classes supérieures est de servir les sociétés à la tête desquelles elles sont placées. La forme du service change avec les temps, mais l'obligation du service reste la même. De nos jours, le service particulièrement réclamé de toutes les classes qui possèdent quelque supériorité morale ou matérielle, c'est le patronage. Et ce service, les classes supérieures ne le rempliront pas sans profit pour elles-mêmes. N'y a-t-il point quelque péril dans l'isolement où elles se trouvent trop souvent vis-à-vis d'un peuple complètement affranchi, et dont on surexcite chaque jour toutes les passions égalitaires? Dans toutes les sociétés, mais surtout dans les sociétés chrétiennes, où tout est fondé sur le travail et la solidarité, l'isolement et l'inaction sont mortels. Le plus grand danger que puissent courir les classes supérieures, c'est de paraître inutiles.

Les supériorités sociales doivent être fondées sur la vertu. De cette vérité, proclamée par la philosophie de tous les temps, le christianisme a fait une vérité populaire et une des exigences de l'opinion.

Mais la première des vertus sociales, celle qui les inspire et les résume toutes, n'est-ce point la charité? C'est par la charité dans le patronage que les classes supérieures apparaissent aux classes ouvrières comme les mandataires de la Providence, comme les ministres de cette souveraineté divine dont le premier de tous les

titres est la bonté. Nulle puissance n'est comparable à la puissance du patronage pour fonder dans le monde contemporain ces influences hiérarchiques, dont aucune société ne saurait se passer, mais qu'aucune n'accepterait aujourd'hui si elles n'avaient leur raison d'être dans la vertu et dans les services, et si elles ne pouvaient se concilier avec la liberté et l'égalité.

Dans la société chrétienne toutes ces choses s'harmonisent d'elles-mêmes. N'est-ce pas la charité qui a enfanté la liberté et l'égalité? et, si elles courent présentement quelques périls, n'est-ce point parce que l'orgueil et le matérialisme révolutionnaire ont diminué parmi nous la charité? C'est la charité « qui comble les vallées et qui abaisse les montagnes [1] ». Par elle les grands s'abaissent vers les petits, et les petits s'élèvent jusqu'aux grands. Sans doute les grands resteront grands et les petits resteront petits : car pour supprimer l'inégalité il faudrait supprimer la liberté. Mais tous seront frères, égaux en Jésus-Christ; et s'il est, sous la loi de charité, des hommes nés pour être les serviteurs des autres, notre divin Maître nous a dit que ce seraient les grands, et qu'ils trouveraient dans ce service leur plus beau titre d'honneur.

Les grandeurs d'une société où le christianisme a répandu partout la dignité et la liberté seront nécessairement tout autres que les grandeurs d'une société qui n'était encore qu'à demi affranchie des servitudes du paganisme. Le problème capital de notre temps est d'assurer à nos sociétés le bienfait de la hiérarchie et

[1] S. Luc. III, 5.

des traditions, sans nuire à des droits et à des libertés auxquels elles ne veulent ni ne doivent renoncer. En tous les temps, les grandes situations et les grandes influences ont pris leur source dans l'accomplissement des grandes fonctions sociales. La plus grande fonction des sociétés libres c'est la charité.

Peut-on croire qu'une société qui devrait à la charité l'affermissement de sa liberté, ne saurait pas fonder des institutions destinées à lui rendre un honneur particulier? N'est-il pas naturel de penser que là où la charité s'unirait aux autres éléments de l'influence sociale, elle enfanterait des grandeurs proportionnées à ses services? Et l'hérédité des œuvres ne pourrait-elle pas avoir pour conséquence l'hérédité des honneurs, sans qu'il en coûte rien à la liberté et à la saine égalité, puisque le mérite serait toujours la condition de ces honneurs, et que la glorification des influences charitables ne serait pas autre chose que la glorification et la confirmation de la liberté elle-même?

Que par une effusion nouvelle de l'esprit de charité le patronage passe dans les mœurs et devienne un fait général, que cette charité des grands s'harmonise avec les associations populaires formées par la charité des petits entre eux, et l'on pourra dire que l'œuvre d'affranchissement de notre siècle est achevée, et que la liberté, trop longtemps égarée par les passions révolutionnaires, a trouvé par la charité son équilibre naturel.

Il faut que toutes les forces de la société s'unissent pour cette œuvre; mais c'est à l'Église, comme toujours dans les grandes crises sociales, que reviendra le premier rôle.

Au milieu de la confusion et de la désorganisation où le triomphe des instincts individualistes nous a jetés, l'Église seule est pleinement organisée; elle seule est aujourd'hui en mesure de restaurer l'ordre par la liberté. l'Église est, par excellence, la puissance organisatrice de la liberté. En elle réside l'autorité la plus haute et la plus religieusement écoutée, puisque c'est l'autorité même de Dieu; et c'est toujours à la liberté, à la soumission toute spontanée des consciences, que cette autorité fait appel. Elle a d'ailleurs pour organe la plus forte et la plus admirable hiérarchie qui se soit jamais vue; forte et admirable, parce qu'elle est essentiellement fondée sur le sacrifice, lequel n'est autre chose que la liberté à sa puissance la plus haute. Le dogme comme la discipline, le commandement aussi bien que l'obéissance, tout dans l'Église catholique a pour principe et pour règle l'abnégation de soi. L'Église est donc véritablement le gouvernement de la liberté par la liberté, et c'est à elle qu'il appartient d'inspirer et de diriger ce grand travail d'organisation de la liberté par l'association et le patronage, auquel la génération présente se sent appelée.

N'est-il pas visible que, depuis un demi-siècle, Dieu prépare son Église à quelque œuvre extraordinaire et décisive? Fortifiée par ses défaites presque autant que par ses victoires, aussi puissante que jamais par l'abnégation et par la science, unissant à la majesté des antiques traditions la pleine intelligence des temps nouveaux, ajoutant à toutes les distinctions des lumières et de la vertu cette suprême distinction de la pauvreté, la plus haute et la plus éloquente en un siècle qui fait de la richesse son idole, l'Église, avec l'innombrable et héroïque

armée de ses pasteurs, marche, d'une seule pensée et d'un seul cœur, aux combats de la foi et de la charité. Comme à toutes ses grandes époques, elle voit refleurir, dans leur admirable et féconde diversité, ces grands instituts religieux, qui sont, suivant les expressions d'un historien contemporain, « le dernier degré de concentration du christianisme ». Est-il possible de ne point considérer comme un présage la renaissance si inattendue des deux grands ordres pauvres et populaires par lesquels saint Dominique et saint François d'Assise imprimèrent à la société du douzième siècle, dans une situation qui n'est pas sans analogie avec la nôtre, une si soudaine et si puissante impulsion?

Il est à peine nécessaire de rappelér tout ce que peuvent le clergé et les ordres religieux pour la reconstitution des associations ouvrières et du patronage charitable.

Les confréries ne sont plus aujourd'hui que des souvenirs; elles peuvent redevenir, par la puissante initiative du clergé, ce qu'elles furent jadis : le plus sûr abri des populations ouvrières contre la misère, et la plus ferme sauvegarde de leur liberté. Il n'y a ici qu'à suivre lés inspirations du saint pontife qui gouverne aujourd'hui l'Église. Parmi tant d'actes qui marquent son règne d'une éternelle gloire, il a voulu, par une impulsion spontanée de sa bienveillance, rétablir dans ses États, suivant les conditions de la vie contemporaine, les confréries d'arts et métiers. Les tiers ordres de Saint-Dominique et de Saint-François, qui jouirent autrefois d'une si grande popularité, sont on ne peut plus heureusement appropriés à la réorganisation de l'association ouvrière. Rien de plus

facile, grâce au caractère large et libéral de leurs règles, que de les constituer en associations charitables, appelées à remplir la plus haute mission sociale. On voit, du premier coup d'œil, quelle action salutaire ils exerceraient dans les ateliers, où ils formeraient des groupes de travailleurs d'élite, dont les exemples seraient une continuelle prédication; on comprend quel ferment de régénération cet apostolat répandrait dans les masses, trop souvent ignorantes et dégradées, de la grande industrie. De plus, dans les tiers ordres nous trouvons réunis en une même œuvre le patronage et l'association. Les tertiaires vivent sous la direction et dans la familiarité des religieux de leur ordre. Or, quel patronage sera plus efficace que cette influence intime et continue des hommes voués à la perfection de la vie chrétienne sur les hommes voués aux œuvres de la vie matérielle? Et où l'association sera-t-elle plus solide, plus étroite et plus véritablement charitable que là où elle prend son principe dans la fraternité du cloître? Dans les tiers ordres les grands entrent aussi bien que les petits, et au même titre que les petits, sous la loi de l'humilité et de l'égalité chrétiennes. Par là même, l'influence naturelle des grands s'y exercera sans résistance, et la combinaison du patronage avec l'association populaire, qui offre d'ordinaire tant de difficultés, se trouvera réalisée d'elle-même.

Qui exercera mieux et plus naturellement que le clergé et les ordres religieux le patronage charitable sous toutes ses formes? D'abord ne possèdent-ils point au plus haut degré cette force de la continuité, de la durée, de la tradition, sans laquelle il n'y a pas de patronage efficace? Ne sont-ils point d'ailleurs le recours habituel

et les conseillers les plus dévoués de tous ceux qui ont besoin de lumière et d'appui ? Dans notre société, si profondément atteinte par l'individualisme révolutionnaire, seuls ils n'ont jamais déserté le patronage des classes populaires, et c'est à eux qu'il faut en demander la véritable intelligence.

Aider à l'action de l'Église dans cette restauration de la société par la charité, est aujourd'hui, pour toutes les classes en possession de l'influence sociale, le plus impérieux des devoirs. La tâche est immense, et la charité sacerdotale et religieuse, si active qu'elle soit, ne pourrait y suffire. D'ailleurs, dans l'état actuel des esprits, le patronage laïque sera souvent la seule voie par laquelle on pourra rapprocher le peuple de l'Église.

Tous, quel que soit le genre de supériorité que nous possédions, nous avons une mission à remplir, et cette mission est la plus haute que l'on puisse aujourd'hui proposer à un homme. Tous ceux qui ont le sentiment des grandes choses, ceux qui ont su s'y élever par leurs efforts personnels dans les luttes de notre temps, aussi bien que ceux qui l'ont reçu de leurs pères, tous comprennent mieux chaque jour ce que la société attend d'eux.

Dieu nous a fait naître à une époque de labeurs. Par les événements qui ont si profondément modifié notre existence sociale, il nous a ramenés au travail en même temps qu'à la charité. Malheur à nous, si nous ne savions pas rompre avec des traditions d'orgueil et de mollesse dont un siècle impie, aussi ennemi des hommes que de Dieu, a presque réussi à faire des titres de distinction et d'honneur ! D'ailleurs il est impossible d'oublier que, si le mal

est présentement dans le peuple, il y est venu d'en haut. Quelle est, parmi les classes supérieures, celle qui oserait se flatter d'être entièrement innocente de l'incrédulité et des vices des classes populaires? Les classes supérieures doivent le patronage aux classes ouvrières, comme une réparation et une expiation.

La politique a ses grandeurs parce qu'elle a aussi ses sacrifices. Ceux qui en affrontent les fatigues et les dégoûts pour la défense de ces libertés naturelles de l'homme sans lesquelles la société religieuse et la société civile seraient également énervées et abaissées, ont droit à toute notre gratitude et à notre concours le plus énergique. Mais n'oublions pas que, pour nous catholiques, le but suprême des luttes politiques est d'assurer la pleine liberté de l'action sociale de l'Église. Sans cette action sociale les luttes de la politique tourneraient souvent en agitations stériles.

Ne nous laissons pas rebuter par l'obscurité et la médiocrité apparentes de nos œuvres. Le plus souvent, dans les sociétés chrétiennes, c'est par les dévouements obscurs, et persévérants dans leur obscurité, que se sont accomplies les grandes révolutions, les révolutions qui changent, non point la forme des pouvoirs et les conditions de la vie publique, mais les conditions même de la vie sociale. Rappelons-nous que Dieu ne fait son œuvre en ce monde que par notre libre concours. A chacun de nous de faire l'œuvre de Dieu, en portant nos sacrifices là où les besoins du temps les appellent. Redoutons par-dessus tout l'abandon de nous-mêmes et le découragement. Soyons vaillants, et ne désespérons de rien!

Il y a devant nous un monde à reconquérir; de généreuses initiatives nous ont ouvert la voie.

Depuis trente ans, nous avons vu naître en grand nombre des œuvres de patronage, admirables de zèle et d'intelligence. La société de Saint-Vincent de Paul nous a donné le type le plus parfait de la charité par le patronage. Elle nous a fait comprendre ce que l'on savait très bien dans les grands siècles de foi, et ce que l'on avait peut-être trop oublié dans les amollissements et dans la routine de l'ancien régime : que la charité n'est pas seulement le *don*, si *abondant* qu'il soit, de quelque secours qui ne remédie qu'au dénûment matériel, mais que c'est surtout le don de l'homme lui-même, avec tout ce que Dieu lui a départi de puissance pour le bien.

L'impulsion est donnée, il faut à présent qu'elle s'étende et se généralise; il faut que ce qui n'est encore que l'œuvre d'un certain nombre soit désormais l'œuvre de tous; il nous faut une levée en masse pour la charité.

En face du paganisme qui renaît parmi les classes éclairées et qui menace d'envahir le peuple, rappelons-nous ce que firent les premiers chrétiens en face du paganisme maître tout-puissant du monde. Nous ne pouvons pas, comme eux, mettre en commun nos biens matériels; mais nous pouvons mettre en commun, par l'association et le patronage, sous le gouvernement des successeurs des apôtres, tous nos biens de la vie morale.

Donnons-nous tout entiers, chaque jour, avec toutes nos supériorités intellectuelles et morales, au peuple, à ce pauvre peuple, au fond si droit et si bon, et dont on a si perfidement égaré les idées et les sentiments. Efforçons-nous de faire renaître en lui cette foi, qu'au milieu

des défaillances du temps la bonté de Dieu nous a conservée ou rendue. Armons-nous pour cette œuvre de toute la force de Dieu et de toutes les forces du siècle. Rappelons le peuple aux vertus de ses pères, tout en l'affermissant dans les conquêtes des temps nouveaux. Faisons avec des vertus antiques une société nouvelle : nouvelle, par une pratique plus complète et plus générale que jamais, dans la vie publique comme dans la vie privée, de la loi divine de la charité.

DISCOURS

PRONONCÉ A CHARTRES, LE 9 AOUT 1878, A LA SÉANCE D'OUVERTURE DU CONGRÈS DES DIRECTEURS DES ASSOCIATIONS OUVRIÈRES CATHOLIQUES.

Messeigneurs,
Messieurs,

Je sens profondément le charme de cette grande assemblée chrétienne. J'en suis d'autant plus pénétré que, depuis bien des années, je souhaite de pouvoir m'associer à vos travaux et de venir m'inspirer de votre zèle.

Éloigné par la distance, je me suis trouvé au milieu de vous par la pensée chaque fois que vous vous êtes réunis. De cœur, je vous ai fidèlement suivis depuis Nevers jusqu'ici, attentif à tous vos actes, et ne cessant de m'instruire à votre école.

Devant une assemblée si franchement dévouée au bien, qui déjà voit ses efforts couronnés de tant de succès, il ne faudrait, semble-t-il, parler que d'espérances. C'est tout le contraire que j'ai résolu de faire. Le discours que je vais vous tenir pourrait décourager des hommes qui ne trouveraient pas, comme vous, leur raison d'agir dans les régions supérieures à ce monde.

Je veux vous parler, Messieurs, des obstacles qui s'op-

posent présentement à ce grand travail de restauration de la foi chrétienne dans le peuple ouvrier, travail tout ensemble religieux et social, qui est l'objet propre de votre œuvre. Vous montrer la grandeur des obstacles, c'est vous dire la grandeur des sacrifices que vous avez à faire pour les vaincre. En m'expliquant sur ce point avec une entière franchise, je suis sûr de répondre à vos intentions; car vous avez bien fait voir que votre charité est toujours empressée à rechercher et à accomplir tous les sacrifices.

Mais je ne répondrais point à votre pensée, et je pourrais être justement accusé de charger à dessein mon tableau de teintes assombries, si je ne vous rappelais, par un coup d'œil jeté en passant sur des œuvres qui ont réussi, comment ces obstacles, si redoutables qu'ils soient, peuvent être surmontés par la charité, lorsqu'elle travaille docilement dans l'esprit de l'Église, et qu'elle sait proportionner son action aux nécessités de l'époque.

I.

Le premier des obstacles que vous trouvez sur votre route, Messieurs, c'est l'hostilité que le bien rencontre en ce monde par cela seul qu'il est le bien. Cet obstacle est de tous les temps. C'est la révolte instinctive de notre nature déchue contre les rigueurs du sacrifice au prix desquelles tout bien doit être conquis. Mais de nos jours cette révolte affecte un caractère d'*intensité* et d'*universalité* qu'elle n'avait pas eu jusqu'ici. Elle se nomme elle-même la Révolution, et se propose ouvertement la

destruction définitive, absolue, radicale, c'est le mot juste, de tout ce que les hommes, en tous les siècles, ont accepté et respecté comme la loi naturelle de leur vie.

Deux mots résument la doctrine et l'action du radicalisme révolutionnaire : le mal glorifié et mis à la place du bien; l'individualisme exalté comme principe d'harmonie sociale et substitué à la charité, que l'on repousse en l'outrageant.

Les plus fermes, lorsqu'ils jettent un regard dans cet abîme de passions réfléchies et intraitables que la Révolution a ouvert au milieu de nous, ne peuvent se défendre d'un mouvement d'effroi. Pour ne pas céder au découragement, ils ont besoin de se rappeler qu'ils ne sont pas seuls dans les combats livrés au génie du mal, auteur et fauteur de tout individualisme, et qu'ils ont avec eux Dieu, auteur et protecteur de tout bien et de toute charité.

Et pourtant ce n'est pas de ce côté que nous avons le plus à *nous garder*. Cet adversaire qui nous poursuit de son hostilité radicale et nous menace d'une totale destruction, nous contraint à la lutte. Devant un tel ennemi nous ne pourrions déposer les armes sans que la révolte de notre conscience nous avertît à l'instant de notre erreur. C'est en nous-mêmes, dans les illusions que nous suggère parfois notre affection pour la grande cause à laquelle nous sommes dévoués, dans l'empressement quelquefois irréfléchi que nous mettons à la servir, qu'est la source d'un péril moins facilement aperçu et par cela même plus *à craindre*.

Les circonstances, autant que les recommandations de

l'Église, nous font une nécessité d'aborder le mal dans sa cause première. Il s'agit d'attaquer, partout où elle se rencontre, la tendance, malheureusement générale aujourd'hui, à faire vivre l'homme de ses seules forces, comme s'il était lui seul son auteur, ou du moins à le faire dépendre aussi peu que possible de Celui auquel il doit tout, même cette grandeur dont il est si fier et dont il abuse tant. C'est-à-dire qu'il faut que nous nous en prenions directement à l'erreur libérale, qui est l'essence même de la Révolution, et que nous combattions sans ménagements, sous toutes ses formes, la doctrine d'orgueil dont le libéralisme s'inspire.

Pour entreprendre avec succès cette attaque de front contre l'erreur capitale du siècle, il faut être armé de convictions arrêtées. Il faut aussi ne pas redouter les conséquences d'une attitude qui peut nous obliger à rompre avec des hommes et des partis qu'on appelle modérés, et que l'on espère rallier, en évitant de poser vis-à-vis d'eux les principes qui divisent.

II.

Plusieurs, soit qu'ils aient de ces craintes, soit qu'ils ne voient pas bien le fond des questions, aiment à se renfermer dans la considération des désordres particuliers qui affectent la paix et le bien-être de notre société. Sans creuser plus avant, ils se bornent à chercher le remède dans certaines pratiques des temps qui n'ont pas souffert comme nous de ces désordres.

Cette méthode offre deux grands inconvénients : en

théorie, elle renverse les choses et prend les effets pour la cause; en pratique, elle se condamne à l'impuissance parce qu'elle laisse subsister le principe toujours actif des maux qu'elle voudrait guérir.

L'instabilité est dans toute notre vie moderne. C'est un fait reconnu par tout le monde, mais il est diversement apprécié. Les uns s'en réjouissent, les autres s'en effrayent et s'en affligent, suivant qu'ils sont pour ou contre la Révolution; mais tous sont d'accord pour le constater. Il nous frappe particulièrement dans les choses qui font l'objet habituel de nos préoccupations. L'économiste l'aperçoit surtout dans la famille et dans l'atelier : là dans les conditions de l'hérédité, ici dans la nature des *engagements*. En poussant l'investigation plus avant, on reconnaîtrait que cette instabilité tient à la disposition intime des âmes, qu'elle procède des erreurs qui ont altéré le fond même de notre conscience.

Arrivé là, il faudrait, Messieurs, pour résoudre la difficulté, faire appel aux principes. Mais la voie des principes est longue. On ne peut se flatter de les faire accepter promptement d'une société dont ils contrarient tous les penchants. De nos jours, pour le bien comme pour le mal, on est pressé. On suivra donc une voie qui paraît plus courte. On laissera respectueusement les principes dans les régions supérieures, et on se renfermera dans l'ordre des faits que la tradition établit.

Reconnaître, comme des données convenues, certaines vérités morales qui se retrouvent dans la tradition de tous les peuples, et fonder sur ces données la paix sociale; restaurer la famille par la liberté de tester

rendue au père; réorganiser l'atelier par la permanence des engagements : telles sont les réformes par lesquelles on croit pouvoir rendre l'ordre à nos sociétés, que leur révolte contre Dieu menace d'un écroulement général.

Si l'on considère la ténacité des préjugés et des engouements de notre âge, ce n'est assurément pas la hardiesse qui manque à ce plan de réforme sociale. Mais c'est un autre genre d'audace qu'il nous faut, Messieurs, pour triompher des entêtements modernes. Ils ont leur source dans certaines conceptions générales, dans certaines erreurs capitales, que la Révolution a réussi à répandre jusque dans le peuple. Pour les vaincre, il faut s'attaquer à ces erreurs fondamentales par l'audace des affirmations totales. La réforme sociale, dont nous venons d'esquisser les traits généraux, laisse de côté ces questions essentielles, sur lesquelles se livrent les grands combats qui décideront du sort du monde contemporain; elle reste dans les dehors du problème, alors que, pour sortir d'embarras, c'est au cœur même de la difficulté qu'il faut aller.

Gardez-vous toutefois, Messieurs, de méconnaître le profit que nos sociétés ont tiré, et peuvent tirer encore, de ces courageuses propositions de réforme, et ne diminuez pas l'honneur qui en revient à leur promoteur. Ceux qui, aujourd'hui, aperçoivent et vous signalent les côtés faibles de cette louable entreprise n'ont pas été les derniers à applaudir à l'initiative généreuse d'où elle est sortie, à se réjouir de l'ébranlement salutaire qu'elle a imprimé aux idées. Pour la faire accepter, même d'un petit nombre, ce n'était pas trop de tout ce qu'un homme peut montrer de pénétration, de droi-

ture, d'amour du bien, de persévérance infatigable, toutes choses qu'en ce temps de libéralisme on nous donne rarement l'occasion d'admirer.

Quelle entreprise que de rappeler au respect et à la pratique de la tradition une société qui, depuis un siècle, se fait honneur de mépriser son passé! Restaurer la chaîne des traditions est une des premières nécessités de ce temps de folies orgueilleuses et d'aventures coupables. Plus d'un, parmi ceux qui s'étaient laissé séduire aux fausses grandeurs de la Révolution, commencent à le comprendre. Mais est-il bien sûr que les hommes consciencieux qui cèdent à cette heureuse impulsion soient tous bien fixés sur le vrai caractère de la tradition en fait d'ordre social?

Veuillez y prendre garde, Messieurs, il n'y a pas seulement, pour les sociétés, la tradition des faits et des institutions; il y a aussi, il faut qu'il y ait avant tout la tradition des principes. En cette dernière est la source de la première, la raison de sa persistance et de son autorité.

Tenter de nous refaire un ordre social, en rassemblant quelques-unes des pièces aujourd'hui éparses de l'édifice renversé par la Révolution, sans se soucier de mettre à la base les principes qui sont le fondement nécessaire de toute construction sociale, ce serait, suivant l'expression des saintes Écritures, bâtir sur le sable une demeure que le premier coup de vent emporterait. Comment songer à bâtir de la sorte, en un siècle que l'on pourrait appeler le siècle des tempêtes?

Reprenons, sans hésiter, la tradition intégrale de nos sociétés modernes, qui est la tradition chrétienne. Prati-

quons la grande et simple leçon d'architecture sociale que nous donne Celui qui est le maître des nations aussi bien que des individus. Supputons attentivement ce qui doit entrer dans les fondements de cette demeure que nous voulons nous bâtir, sur les ruines amoncelées par la Révolution, afin qu'elle soit, pour nous et pour nos fils, un abri sûr et durable.

Lorsqu'on fait appel à la coutume, on oppose des mœurs à d'autres mœurs. Mais qui dira que les mœurs que l'on veut restaurer valent mieux que celles que l'on veut corriger? On prétend juger par la coutume les pratiques contemporaines; mais qui jugera la coutume?

Nos pères avaient des principes : c'étaient les vérités que l'Église leur enseignait d'autorité divine. De ces vérités sortaient des règles de conduite obligatoires pour la vie publique comme pour la vie privée, et ces règles, habituellement pratiquées, constituaient le fond des traditions. Si nous voulons rendre fécondes les sollicitations généreuses qui nous ramènent à la tradition et nous pressent de rompre avec l'esprit de subversion et d'instabilité, élevons la tradition au-dessus de l'arbitraire des conceptions humaines. Confirmons la leçon des faits par l'acte de foi et d'obéissance qui lui donnera toute sa vertu. Tenons-nous étroitement unis à la seule institution qui ait pu traverser les siècles sans jamais changer, à cette Église catholique, qui résume dans ses dogmes et dans sa législation toute la tradition du genre humain, et qui donne à la tradition sa règle infaillible.

Restons franchement soumis à cette puissance, qui sait respecter la liberté des hommes dans les choses contingentes et variables, tout en lui imposant dans les choses

nécessaires une salutaire contrainte ; qui sait aussi, en répandant la grâce dont elle est dépositaire, rendre faciles les obligations qui pèsent le plus à notre faible nature.

III.

Les catholiques sont les soutiens nés de la tradition ; mais, grâces à Dieu, ils ne sont point, comme on voudrait le faire croire, les adversaires nés de tout changement. L'autorité qui les guide a toujours su proportionner son action aux besoins des temps. Là où elle ne trouve rien qui contredise la loi de Dieu, elle répand ses bénédictions, et elle ne renonce jamais à tirer de l'ordre créé par les hommes, dans le domaine laissé à leur liberté, des moyens de réaliser son but suprême, qui est de conduire les âmes à Dieu.

Ce ne serait pas, Messieurs, sans grand détriment pour nos œuvres, et pour l'influence qu'elles doivent exercer sur la société, que nous asservirions nos idées et nos entreprises à des formes de vie publique et privée qui ont produit, dans certaines conditions d'existence sociale, des résultats heureux, mais que le temps, en modifiant ces conditions, a définitivement emportées.

Il arrive qu'aujourd'hui les plus fermes dans la foi, les plus ardents au bien, les plus exercés dans les œuvres, se prennent à douter de tout dans la vie contemporaine. Il leur semble que tout est perdu sous le régime de liberté qu'ont adopté les sociétés modernes, et ils font un appel désespéré à des mesures de contrainte légale et de réglementation du travail auxquelles répugnent également

nos habitudes présentes et les transformations accomplies dans les procédés du travail.

On parle de restaurer les anciennes relations légales des patrons avec les ouvriers, alors qu'en réalité la situation des uns et des autres est absolument changée, alors que, par l'importance accrue des entreprises, par l'emploi des grands capitaux et des puissants moteurs, par la concentration des travailleurs dans de vastes ateliers, par l'extension du marché et la nécessité de chercher au loin le placement des produits, les rapports entre l'ouvrier et celui qui l'emploie se trouvent absolument modifiés.

On voudrait rétablir des corps de métiers, aujourd'hui qu'il n'y a plus de métiers, et que la grande industrie envahit de plus en plus le domaine du travail. Pour nous ramener aux règlements des métiers, il y aurait à porter un règlement préliminaire : celui qui limiterait l'importance des ateliers, mettrait des bornes à la division du travail et interdirait de vendre les produits en dehors d'un certain rayon. Ce règlement-là, Messieurs, personne ne le fera, et je n'ai pas entendu dire que personne ait osé le proposer.

Les patrons et les ouvriers, dans la situation nouvelle où ils sont vis-à-vis les uns des autres, ont comme jadis des droits et des devoirs réciproques. Il faut trouver le moyen d'assurer le respect de ces droits et la pratique de ces devoirs. Notre état social laisse en ce point beaucoup à désirer, tout le monde en convient. Il y a des garanties à donner, cela est certain. Mais faut-il aller les demander à des institutions qu'on ne peut concilier ni avec les transformations définitivement introduites dans les procédés du travail, ni avec un régime de liberté

civile qui est entré profondément dans nos mœurs?

Rappelons-nous que, s'il y a des choses qui restent et doivent rester, il en est d'autres qui passent et qu'on ne peut retenir quand elles ont fait leur temps. Comme elles sont liées aux faits extérieurs et variables de notre existence, il faut qu'elles changent à mesure que ces faits se modifient. Chercher à les immobiliser serait une entreprise aussi vaine que de prétendre faire luire sur le monde un éternel printemps ou de vouloir perpétuer pour l'homme les années de sa jeunesse.

Tous les âges et toutes les saisons ont leurs inconvénients ainsi que leurs avantages. Partout nous rencontrons les épreuves et les combats, nulle part la vie facile et assurée contre la peine et les mauvaises chances. Acceptons courageusement la peine et le combat tels que la Providence les a départis à notre temps. Poursuivons notre but charitable à travers les obstacles qu'élève devant nous la Révolution; mais ne mettons point au nombre des obstacles, des choses qu'il nous est possible de tourner au bien. Repoussons avec une infatigable énergie le mal qu'un esprit de révolte et d'égoïsme insinue partout, sous les apparences les plus diverses et sous les combinaisons les plus subtiles. Mais ne repoussons pas, de parti pris, des formes de vie et de travail qui sont en elles-mêmes inoffensives. Écartons-en la Révolution qui nous les dispute. Purifions-les de l'individualisme et de l'antagonisme dont la perversité radicale les a infectées. Efforçons-nous de faire servir à la gloire de Dieu un état social qu'il a permis, et au milieu duquel la charité peut renouveler et renouvelle les merveilles qu'on l'a vue accomplir en d'autres temps.

Un pontife dont l'univers catholique vénérera toujours la grande et sainte mémoire, Pie IX, décrétant des mesures pour rendre à ses sujets les bienfaits de l'association corporative dont l'invasion des lois révolutionnaires les avait privés, prenait soin de déclarer « que l'état actuel de la société et des législations lui interdit de tourner ses pensées vers le rétablissement des anciens systèmes de privilèges en faveur des classes déterminées de commerçants et d'industriels ».

En une matière de si grave conséquence pour la direction des œuvres ouvrières, nous ne pourrions céder à aucun mouvement de sympathie personnelle. La sagesse nous commande de nous tenir en garde contre la séduction qu'exercent toujours des hommes de bien qui cherchent le bien avec ardeur, mais qui nous semblent trompés par leur ardeur même. Nous sommes tout disposés à les suivre, quand ils nous montrent la nécessité de l'association inspirée par la charité; quand ils protestent contre l'isolement où vivent aujourd'hui les travailleurs, contre la séparation des classes et l'antagonisme des ouvriers à l'égard des patrons, contre toutes ces fatales conséquences de l'individualisme qu'entretient l'esprit révolutionnaire et que nous imposent les lois du régime libéral. Mais s'ils nous proposaient une restauration, si mitigée qu'elle fût, du privilège et de la réglementation des anciennes corporations d'arts et métiers, nous nous tiendrions à l'écart, persuadés que de pareilles propositions, loin de nous offrir une solution, ne feraient qu'élever des obstacles à notre action charitable dans l'ordre économique.

Nous ne pouvons songer à engager la lutte contre les vices et les désordres de la société révolutionnaire, en ré-

pudiant les conditions de liberté et d'égalité civile sous lesquelles nous vivons depuis longtemps déjà, et qui n'ont, en elles-mêmes, rien de révolutionnaire. Les peuples modernes y sont parvenus par un travail social poursuivi durant des siècles avec l'aide de l'Église et de la *royauté chrétienne. Elles sont* la loi de *notre* époque, comme les engagements perpétuels et les restrictions à la liberté du travail furent la loi d'un autre temps.

Si grands que puissent être les obstacles auxquels notre action charitable va se heurter sous ce régime nouveau, il ne faut pas désespérer. Fils de l'Église catholique, nous avons les principes de salut. La charité catholique a plus d'une fois affronté des difficultés qu'on aurait pu croire insurmontables, si on ne les avait envisagées que d'un regard humain.

N'est-ce pas elle qui, au milieu des passions sauvages et des oppressions impunies du dixième siècle, a su organiser la paix de Dieu? N'est-ce pas elle qui a préparé, par l'association pieuse des travailleurs groupés autour de leurs célestes protecteurs, ces grandes institutions corporatives qui ont donné aux classes ouvrières, dans les conditions économiques du temps, avec des libertés toujours accrues, des siècles de sécurité et de bien-être? Nous sommes aujourd'hui en présence de passions et d'oppressions d'un autre genre. Les convoitises raffinées de la civilisation ont succédé aux instincts impétueux de races plus jeunes et moins réfléchies; mais le vieux fond de la nature humaine est resté, et la guerre que se livrent les cupidités d'en haut et d'en bas, affranchies de tout frein religieux, nous menace d'une barbarie pire que celle dont l'Église a triomphé aux débuts de la civilisation moderne.

IV.

Lorsqu'on a vu le vieil esprit catholique se réveiller parmi nous, et que la charité s'est remise à l'œuvre avec un redoublement d'ardeur, on pouvait prévoir qu'elle ne serait pas impuissante dans les conditions nouvelles de vie économique où le monde était entré. En rapprochant le passé du présent, en considérant ce fond de la nature humaine qui ne change pas, ainsi que les lois supérieures qui régissent notre vie morale et qui ne changent pas non plus, on pouvait, sans crainte de se tromper beaucoup, esquisser les traits généraux de la reconstitution sociale que la charité nous préparait. Ce qui n'était il y a vingt ans qu'une espérance, est devenu, sous la bénédiction de Dieu, une réalité.

Il n'y a pas longtemps, Messieurs, que l'Œuvre de l'usine chrétienne, combinée avec celle des Cercles catholiques d'ouvriers, faisait son apparition dans vos grandes assemblées, et qu'à Reims elle était appelée de son vrai nom, par un des modernes apôtres de la charité, que nous regrettons tous de ne point voir ici aujourd'hui [1].

Aussitôt nommée et définie, la *Corporation chrétienne* a reçu de vous l'accueil le plus empressé, et grâce à vous, ce type nouveau de l'association de toutes les classes vouées au travail a trouvé des admirateurs et, ce qui vaut mieux, des imitateurs.

Que vous dirai-je de l'homme qui a été l'instrument de

[1] Le P. Marquigny. — *La Solution catholique de la question ouvrière. Rapports sur la corporation chrétienne.* — Paris, Lecoffre.

la Providence pour cette grande restauration de l'association dans la vie ouvrière? Rien, Messieurs! Vous le connaissez, il est ici, et il a horreur de tout ce qui ressemble à une louange. C'est un de mes meilleurs amis, et pour rien au monde je ne voudrais lui déplaire. Je parlerai donc de l'œuvre laissant de côté l'ouvrier qui ne demande qu'à être oublié.

De l'œuvre, il faut que je vous en parle, non pour l'exposer ni pour la résumer, vous la connaissez mieux que moi; mais je ne puis me dispenser de vous le faire remarquer, qu'il n'est point d'œuvre qui ait mieux réussi à triompher des obstacles que les vices, les erreurs et les illusions de la société libérale opposent à la solution chrétienne du problème économique. Elle nous a montré, par des faits, que les résistances de l'esprit révolutionnaire à la pratique chrétienne du patronage et de l'association ne sont pas invincibles; elle nous a prouvé qu'on peut, sans rompre avec les habitudes de liberté et d'égalité civiles chères à notre âge, restaurer cette puissance de l'association qui est de tous les temps et qui a fait la prospérité des âges précédents.

L'économiste qui s'arrêtera à considérer l'organisation et le fonctionnement de la corporation chrétienne sera frappé d'y trouver résolues, avec une facilité qui étonne en notre temps de complications infinies, les plus graves difficultés de la question ouvrière. La charité y a pourvu à tout par le patronage combiné avec l'association.

Dans la corporation chrétienne, maîtres et ouvriers, ayant appris à se connaître, trouveront aisément le moyen de s'entendre. Les ouvriers ne songeront pas à accuser l'avidité du maître qu'ils verront chaque jour occupé à les

servir dans tous les offices de la charité. Le maître, de son côté, compatissant à la condition pénible de l'ouvrier, sera toujours prêt à faire pour lui tout ce qui ne sera pas impossible. Grâce aux habitudes de modération que l'esprit chrétien aura répandues dans la corporation, le maître pourra, sans provoquer les réclamations de l'ouvrier, maintenir pour la rétribution du travail une certaine moyenne.

Les salaires ne seront pas élevés autant qu'ils pourraient l'être durant les temps de grande activité et de grands profits; mais ils ne seront pas réduits, dans les temps difficiles, jusqu'à ne plus fournir à l'ouvrier le nécessaire. Et ceci n'est pas un rêve, Messieurs, c'est un fait dans la corporation chrétienne. L'entente que les syndicats ont vainement cherchée, sous l'empire de l'esprit utilitaire et par les exigences d'une prétendue justice égalitaire, la corporation la trouvera, la réalisera, par l'esprit d'abnégation, par le sentiment réciproque du devoir chez les grands et chez les petits, par la puissance de la mutuelle confiance et du mutuel respect sous la loi de la hiérarchie naturelle du travail.

Lorsque le patron et ses ouvriers ne feront plus dans la corporation qu'une même famille; lorsque l'ouvrier se trouvera lié à cette famille par toutes les attaches de l'ordre moral et de l'ordre matériel, lorsqu'il se sentira retenu, non seulement par la charité intelligente, mais encore par les institutions qui lui rendent profitable sa fidélité au patron, par les combinaisons qui lui facilitent l'économie, qui le garantissent des accidents, qui lui procurent des secours dans ses détresses, alors on pourra espérer d'avoir trouvé le remède à l'instabilité des enga-

gements, dénoncée, non sans raison, comme une des plaies de la société moderne.

Par la corporation, la permanence des engagements rentrera dans les habitudes de la vie ouvrière. Cette bonne coutume de l'ancien atelier remplacera la coutume pervertie de l'atelier libéral, et cette heureuse révolution sera accomplie sans qu'il ait rien fallu sacrifier des droits de la liberté individuelle, auxquels l'ouvrier d'aujourd'hui est si obstinément et, disons-le, si justement attaché.

Et la famille, cette société mère de toutes les sociétés, dont les vertus et le bien-être donnent la consistance et la prospérité à tout l'État; société douce et sainte entre toutes lorsque la vertu chrétienne y règne; source intarissable de force, de consolations et de bénédictions dans la vie du monde; bonne et saine pour les hommes de tout rang que les soucis du travail et des affaires fatiguent et absorbent dans la vie matérielle, mais particulièrement salutaire et souhaitable pour l'ouvrier, dont l'existence est plus chargée de labeurs et plus traversée de souffrances; la famille n'aura-t-elle pas bientôt repris parmi les travailleurs les bonnes traditions que la Révolution a réussi à lui enlever, lorsque toutes les institutions de la corporation chrétienne concourront à la purifier des vices qui la déshonorent, lorsqu'elles lui auront restitué les habitudes recueillies, modestes et laborieuses que les influences de l'Église y faisaient régner autrefois? N'y a-t-il pas bien plus à attendre de cette action qui vient de Dieu, et qui pénètre au plus intime des mœurs de la famille, que de la réforme des lois successorales dont les effets peuvent être douteux et resteront en tous cas limités?

En esquissant ces grands traits de la corporation chrétienne, j'ai rencontré les difficultés capitales de la question ouvrière. Je ne sais, Messieurs, si votre impression répond à la mienne. Pour moi, je trouve ces difficultés, je ne dirai pas aplanies, mais singulièrement réduites, par la charité ingénieuse qui a organisé la corporation.

Lorsqu'on fait ce qu'il m'est impossible de faire ici, lorsqu'on examine en détail cette association qui unit en Dieu et rapproche étroitement, dans une même vie, les classes dirigeantes et le peuple, on est frappé d'y découvrir en germe une reconstitution de l'ordre économique qui répond aux plus vives préoccupations du moment. C'est une organisation chrétienne du travail que nous offre l'usine du Val-des-Bois, et l'on trouvera, dans l'exposé des lois qui la régissent, un abrégé des règles de l'économie sociale telle que notre temps la comporte et la demande.

V.

Si nous pesons, Messieurs, les difficultés contenues dans ce mot qui, depuis trente ans, a fait surgir tant de systèmes, soulevé tant de controverses, provoqué tant de désordres : « L'organisation du travail », nous sentons d'instinct que ce n'est pas trop, pour les résoudre, de toutes les forces de l'ordre spirituel et de celles de l'ordre civil, des forces de la vie publique et de celles de la vie privée.

Sans la charité, rien ne se fera pour la solution du problème social. C'est pour avoir voulu s'en passer et

avoir essayé de constituer l'ordre économique sur l'intérêt propre et sur les seules lois de la justice légale, que nos sociétés en sont réduites aux extrémités où nous les voyons.

Mais la charité, pour accomplir son œuvre, a besoin d'être aidée et protégée par les pouvoirs publics. Ces pouvoirs manqueraient à leur mission s'ils refusaient de pourvoir à la sécurité des entreprises de la charité, et s'ils ne leur assuraient la liberté avec tous ses moyens naturels d'action. Ils trahiraient les intérêts sacrés qui leur sont confiés, s'ils refusaient d'assurer par les lois l'efficacité des efforts que fait la charité pour préserver les faibles de l'injustice des plus forts, et pour les défendre des exploitations et des séductions auxquelles leur faiblesse les expose.

L'action combinée de l'Église, qui inspire et soutient la charité, et de l'État, qui lui prête l'appui des lois, est pour les œuvres d'une nécessité impérieuse. C'est en pareille matière que l'on voit clairement ce que valent les pernicieuses théories qui voudraient séparer des puissances faites pour travailler en commun, chacune dans leur ordre, et suivant le degré de leur autorité et de leur dignité, à la fin assignée par Dieu au genre humain.

Loin de nous les suggestions de ces hommes timides qui, dans la crainte de froisser les préjugés du libéralisme moderne, renoncent à réclamer de l'État l'accomplissement de ses devoirs envers l'Église. A les entendre, on pourrait croire que Dieu nous a mis au monde pour d'autres fins que pour travailler à sa gloire et réaliser le salut auquel sa grâce nous appelle. En fait de charité comme en tout le reste, leur influence est fatale.

Dans les œuvres que la charité seule inspire, on voudrait n'éloigner personne et l'on souhaiterait de pouvoir concilier toujours. Mais quand les principes sont en question, toute hésitation serait funeste, toute conciliation coupable. On ne doit alors se laisser désarmer ni par la bonne foi, ni par les bonnes intentions, et l'on ne peut se permettre aucune atténuation bienveillante.

Arrière donc ces hommes honnêtes, mais dangereux, qui voudraient être pour Dieu, mais qui ne savent pas être contre la Révolution. Ne ressemblent-ils pas à ces anges tombés, qui n'avaient su prendre parti ni pour Dieu ni pour Satan, et que Dante ne voulait mettre ni dans le paradis ni dans l'enfer? Il ne les voulait pas mettre dans l'enfer, parce que les habitants de l'abîme auraient pu, en se comparant à eux, tirer gloire de leur coupable audace; il leur fermait le paradis, parce que leur faiblesse en aurait terni la beauté. Nous ne pouvons pas faire comme Dante, qui les regardait et passait. Notre devoir est de signaler, sans nous lasser, leur déplorable erreur, et, comme disait saint François de Sales, de crier, lorsque nous les voyons, au feu et au loup!

Il n'y a pas, dans les œuvres sociales, d'obstacle plus sérieux que cette neutralité des prétendus sages entre l'Église et le siècle, et il n'en est pas que vous ayez écarté de vous avec plus de soin et de succès. Vous avez en ceci, Messieurs, un avantage que l'on n'a point partout. Vous rencontrez peu autour de vous ces admirations naïves pour les maximes absolues du laisser-faire et du laisser-passer, que professent, en d'autres régions, beaucoup de gens très estimables, mais fort embarrassants. Plus rarement encore vous avez à vous défendre de ces tactiques sa-

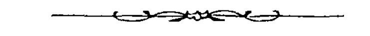
vantes par lesquelles les habiles se flattent de désarmer l'ennemi, en dissimulant leurs principes. Vous ne songez pas, vous qui êtes des Francs, à cacher votre drapeau, et vous allez fièrement à la bataille enseignes déployées.

Assurément elle est rude, cette lutte corps à corps et à visage découvert, avec un ennemi qui occupe parmi nous les positions dominantes. Elle sera longue, car les obstacles à franchir sont nombreux, divers et redoutables. Combien d'entre nous peuvent se flatter d'en voir le terme ? Malgré tout, nous ne désespérons pas de la victoire finale. Bien des signes annoncent que Dieu a laissé tomber sur nous un regard de miséricorde et qu'il n'a pas rejeté nos sacrifices.

Qu'importe que nous ne puissions ici-bas contempler de nos yeux la restauration chrétienne à laquelle nous aspirons ! Nous n'attendons pas sur cette terre le prix de nos sueurs. Qu'importe que nous soyons jusqu'au bout à la peine, s'il nous est permis d'espérer que nos fils seront à la gloire, et qu'ils verront luire sur le monde le règne de la justice et de la charité, préparé par nos humbles labeurs !

DISCOURS

PRONONCÉ AU CONGRÈS DE LILLE LE 12 NOVEMBRE 1881.



Monseigneur,
Messieurs,

De toutes les œuvres sur lesquelles votre zèle intelligent et généreux appelle les catholiques ici assemblés à s'éclairer et à se concerter, il n'en est point de plus nécessaire, il n'en est point de plus urgente que l'association ouvrière.

Un tel sujet pourrait prêter à de longs développements. Vous ne trouverez pas mauvais, Messieurs, que je me borne à de simples aperçus. La compétence particulière du public auquel je m'adresse me dispense d'entrer dans les détails.

Je ne me dissimule pas que la matière, dont je vais avoir l'honneur de vous entretenir, est difficile et délicate : difficile par la complication des faits, des droits et des intérêts; délicate, par la diversité, quelquefois même par la contrariété des opinions. Je vous parlerai avec une franchise et une confiance pour lesquelles je ne demande pas d'excuse. Je sais que je trouverai ici

des auditeurs indulgents, et que je puis compter sur une bienveillance qui ne date pas d'hier.

I. Pour la question ouvrière, comme pour toutes les questions qui se posent aujourd'hui dans l'ordre social, il y a deux solutions absolument divergentes et ennemies : il y a la solution révolutionnaire et la solution chrétienne; la solution qui répond à l'erreur totale, celle qui répond à la vérité totale.

C'est particulièrement quand il s'agit de l'association que la contradiction s'accuse. Il y a l'association radicale et l'association catholique. Entre ces deux pôles extrêmes de notre monde social, dans les régions intermédiaires du libéralisme, il n'est guère question de l'association. On n'y rencontre que des combinaisons de mutualité, à l'aide desquelles l'esprit révolutionnaire prétend réaliser, par l'individualisme, l'harmonie toute utilitaire des intérêts.

Au fond, la Révolution répugne à l'association. Son premier mouvement a été de lui déclarer la guerre, et l'on sait si elle y a persisté. L'ardeur qu'elle montre aujourd'hui, pour réunir et discipliner les forces ouvrières, n'a rien qui ressemble au zèle de l'association. Il s'agit là d'une organisation dont le vrai but est de constituer une armée toujours prête à exercer les revendications du radicalisme. Tandis que la liberté est l'âme de l'association, c'est le despotisme des représentants de l'idée et de la passion révolutionnaires qui est de règle dans les groupes formés sous l'impulsion de l'esprit radical.

L'association est parmi nous une tradition catholique. Le penchant de nos classes ouvrières pour la vie asso-

ciée est un trait de mœurs chrétiennes qui a survécu aux croyances, trop souvent éteintes par le souffle empesté de la Révolution.

Si la Révolution feint aujourd'hui de vouloir restaurer l'association par le socialisme, c'est pour gagner l'ouvrier et le mieux tromper en flattant ses instincts traditionnels. Le socialisme est un piège tendu, par les sectes radicales, aux bonnes dispositions des travailleurs.

Partout notre règle, à nous catholiques, doit être de vouloir et de faire tout le contraire de ce que veut et fait la Révolution. L'association véritable est odieuse à la Révolution; à nous donc de la propager et de l'organiser partout où peut s'exercer notre influence.

II. — Plusieurs éprouvent, au sujet de la restauration de l'association dans la vie ouvrière, un certain embarras. Il y a sur l'association, parmi le peuple aussi bien que parmi ceux qui conseillent le peuple, des obscurités qui se traduisent parfois en de certaines hésitations, d'autres fois en de certaines hardiesses, et ni ces hésitations ni ces hardiesses ne sont sans inconvénients.

Que doit être l'association ouvrière, pour répondre à tous les intérêts et pour n'en troubler aucun? Comment faut-il qu'elle soit conçue et organisée, pour réaliser le bien de l'ouvrier, sans nuire aux patrons, sans mettre aucune entrave à l'activité économique, condition nécessaire du bien général?

La réponse à cette question est très simple : il faut que l'association ouvrière soit chrétienne, qu'elle soit franchement, simplement, totalement chrétienne, chrétienne de principes et de pratique.

Le fait dominant dans l'association, c'est la solidarité, et le principe vraiment efficace de la solidarité, c'est la charité : la charité, force d'unité et de liberté tout en même temps, parfaitement appropriée à l'association, qui est de sa nature une création de la liberté et dans laquelle l'autorité naît de la liberté même.

Dans l'association comme ailleurs, il faut que l'autorité mette l'unité. Mais la solidarité suppose quelque chose de plus que l'unité résultant du commandement : elle suppose une certaine communauté d'intentions, de volontés, de responsabilités, et, par cette communauté, l'unité intime et profonde du groupe associé, qui se sent vivre d'une même vie et en qui l'on ne voit plus, en quelque sorte, qu'une seule existence.

Il faut la charité pour réaliser cette unité de l'association, dans laquelle les énergies particulières se trouvent gouvernées et disciplinées tout en conservant leur individualité.

Nous savons tous que les mœurs chrétiennes, formées sous la direction de l'Église, entourent d'un égal respect et la liberté de l'homme et l'autorité qui la régit, et que par là elles assurent à l'association, dans le plus haut degré, la puissance d'unité et la puissance d'initiative individuelle qui lui sont nécessaires. Nous savons aussi que toutes les fois qu'on a tenté de constituer exclusivement l'harmonie de l'association sur des principes d'orgueil et de cupidité, sur des rivalités d'honneur ou d'intérêt, tout a promptement fini par des désastres et des ruines.

Si l'association coopérative de production était possible, ce ne serait que pour des groupes qui posséderaient

en une large mesure les vertus et les habitudes chrétiennes. Par le fait que de telles vertus sont rares, parmi les classes ouvrières aussi bien qu'ailleurs, on s'explique comment les succès ont été rares en ce genre d'association, si rares que les plus enthousiastes en matière d'émancipation ouvrière, pour peu qu'ils aient de sens pratique, sont contraints de reconnaître qu'il n'y a pas lieu de chercher dans cette voie une nouvelle organisation du travail.

Mon dessein n'est pas d'insister sur les formes d'associations ouvrières qui visent à révolutionner le travail. Je veux seulement attirer votre attention et provoquer vos réflexions sur les associations ouvrières qui peuvent se concilier avec l'organisation hiérarchique actuellement pratiquée dans tous les genres d'exploitations, sur les associations professionnelles ou corporatives dans lesquelles les travailleurs cherchent, en s'entr'aidant, à rendre leur condition meilleure, par lesquelles on espère trouver la solution des graves difficultés soulevées, depuis une cinquantaine d'années, entre le capital et le travail, entre le patron et l'ouvrier.

III. — De toutes les fautes que l'on est exposé à commettre en matière d'association ouvrière, il en est une dont la gravité serait extrême et qu'il faut absolument éviter : ce serait d'accentuer dans la vie industrielle, par la forme donnée à l'association, la séparation des classes. Il n'est pas, dans nos sociétés si troublées, de plus fâcheux désordre, il n'en est pas qui menace plus directement leur existence.

Ce désordre est nouveau dans les sociétés chrétiennes. On le voit s'introduire au moment où la révolu-

tion entre dans les esprits et dans les mœurs des classes supérieures avec l'incrédulité. A mesure que les mœurs de la démocratie révolutionnaire étendent leur empire, le mal s'aggrave. Plus on nous parle de fraternité, plus ardente est la guerre entre les classes, la guerre par système autant que par passion, la guerre réfléchie, irréconciliable.

Que nous serions coupables, si nous allions, dans le but excellent en lui-même, mais très mal compris, de faciliter à l'ouvrier l'assistance mutuelle, si nous allions le convier à des associations séparées, dans lesquelles il prendrait une idée fausse de sa position! Combien nous lui nuirions si nous donnions lieu de croire qu'il lui est avantageux de décider souverainement, à lui seul, les questions qui le concernent; si nous le sollicitions, en quelque sorte, à oublier que ses intérêts sont indissolublement rattachés aux intérêts du patron, que le lien hiérarchique qui l'unit à lui, loin d'être une sujétion arbitraire et onéreuse, est une direction nécessaire, utile et profitable à tous deux.

Par un tel procédé nous prendrions sous notre patronage ces syndicats-ouvriers, qui ont pu un instant faire illusion à des hommes qui cherchent, par des voies légitimes, l'amélioration du sort de l'ouvrier, mais dans lesquels on a bientôt reconnu l'empreinte de la démocratie radicale.

La charité telle qu'il faut l'avoir quand on fait des œuvres sociales, la charité intelligente et expérimentée, nous préservera d'une pareille faute. Elle nous fait comprendre que si le patron sans l'ouvrier ne peut rien, l'ouvrier sans le patron ne peut rien non plus; que

l'ordre hiérarchique, suivant lequel l'un et l'autre sont unis, doit avoir ses effets dans tout ce qui est entrepris pour améliorer les *conditions du travail.*

Elle nous dit que le patron et l'ouvrier ne sont pas seulement frères en Adam, mais qu'ils le sont dans la vie industrielle par la communauté des labeurs, par la similitude des destinées dans la prospérité et dans la souffrance; que le patron n'intervient pas dans les œuvres ouvrières comme maître et dominateur, mais comme patron, ainsi que le mot lui-même le dit si bien, c'est-à-dire comme protecteur dévoué de ceux qu'il appelle à l'aider dans son travail, de ces soldats de l'armée industrielle dont il est le chef, et dont il doit respecter le droit et la dignité, comme le chef d'armée respecte le droit et la dignité des hommes à qui il commande.

L'association ouvrière sera la chose de l'ouvrier, sans aucun doute; elle ne peut pas être conçue autrement. Il faut que l'ouvrier y soit attaché par un intérêt propre et direct; il faut qu'il y trouve un certain bien, un certain patrimoine à lui, qu'il jouisse relativement à ce patrimoine d'une certaine initiative; il faut aussi que ce patrimoine, qui pourra s'accroître pour chacun à raison du zèle et du dévouement apportés à l'entreprise, donne à l'ouvrier des espérances qui le détourneront du découragement. C'est un des meilleurs préservatifs contre le socialisme.

Mais cette chose propre à l'ouvrier, les soins que le patron lui donnera ne feront que l'améliorer. L'ouvrier associé, comme intéressé principal, à la gestion de l'avoir social, reconnaîtra bientôt par lui-même tout le profit qu'il peut retirer du concours éclairé et expérimenté du

patron. Ceci, Messieurs, c'est l'idéal. Le monde industriel pourra en approcher suivant le degré auquel les vertus sociales auront monté. Même avec des mœurs chrétiennes qui ne dépasseraient pas la moyenne chez les patrons et chez les ouvriers, on pourrait espérer beaucoup.

IV. — S'aider mutuellement, tel est le principe, telle est la règle de toute vie sociale chrétienne. L'école utilitaire, sortie du rationalisme moderne, a un tout autre principe : elle veut que l'individu s'aide lui-même. Avec une telle règle de vie, on arriverait bientôt à cet état social qu'a si bien caractérisé un mot latin, mot un peu rude, comme le sont souvent les mots latins : *Homo homini lupus,* l'homme est pour l'homme une bête cruelle.

L'orgueil rationaliste qui comprend ainsi la vie, ne laisse à la société d'autre force régulatrice que la justice, d'autre force impulsive que l'intérêt. Mais la justice, quand elle n'est point tempérée par la charité, lorsqu'elle exige tout ce que conseille l'intérêt, devient facilement intraitable et féroce. C'est alors, dans la vie du travail, cet industrialisme sans entrailles, dont on a quelquefois, par zèle charitable, trop généralisé les méfaits, mais qui demeure pourtant, en plus d'un cas, une douloureuse et humiliante réalité.

Qui donc, Messieurs, guérira cette plaie, dont l'horreur vous a plus d'une fois émus? Vous l'avez dit avec moi et avant moi : ce sera l'association ouvrière. Le remède qu'elle nous apportera, ce sera la charité qu'elle répandra dans toutes les relations du travail.

V. — La charité dans les relations industrielles a plus d'une forme.

D'abord il y a la charité des patrons envers les ouvriers. Elle est une des raisons déterminantes de votre Assemblée, et ce n'est pas dans la ville des patrons chrétiens qu'il faut s'arrêter à la définir. C'est un des modes de la charité des grands et des forts envers les petits et les faibles.

Il y a aussi la charité des petits envers les grands, charité qui ne frappe point les yeux autant que la première et qui pourtant n'a pas des effets moindres. Ceux d'entre vous, Messieurs, et ils sont nombreux, qui président des Patronages, qui pratiquent la visite des pauvres dans l'œuvre de Saint-Vincent de Paul, connaissent bien cette charité dont le riche tire, pour son âme d'abord, et aussi pour l'expérience de la vie, un si grand avantage. Cette charité-là existe dans l'industrie. L'ouvrier doit être, et il est toujours, s'il a des sentiments chrétiens, charitable envers le patron. Le patron peut avoir des défauts : il rencontre des difficultés dont il ne lui est pas donné de sortir toujours comme il le voudrait et comme il conviendrait à l'ouvrier. C'est dans ces cas que la charité de l'ouvrier s'exerce envers lui.

La charité s'exerce aussi entre égaux.

Il y a d'abord la charité des petits et des faibles entre eux, la charité de l'ouvrier à l'égard de l'ouvrier. Ce n'est pas la moindre, ni pour la magnanimité des dévouements, ni pour l'importance des résultats. C'est elle qui, dans la question, a le plus attiré l'attention ; certains même n'en ont point vu d'autre. Mais n'y a-t-il pas aussi la charité des patrons entre eux? n'y a-t-il pas ce zèle qui les unit dans de fécondes sociétés, où les esprits s'éclairent, où les efforts se coordonnent, et d'où sortent

tant d'heureuses initiatives pour le succès, le progrès et la protection du travail, pour l'amélioration morale et matérielle de la condition du travailleur?

Voilà donc deux groupes : celui des patrons et celui des ouvriers, groupes distincts mais concordants, parce qu'ils s'inspirent du même principe et qu'au fond ils ont le même intérêt. Entre ces deux groupes, grâce à cette même force de mutuelle bienveillance, de mutuelle charité qui les a formés, le rapprochement s'opère, l'entente s'établit par le concert des volontés d'en haut et des volontés d'en bas, l'association ouvrière prend naissance, et bientôt elle fleurit dans sa pleine et magnifique unité, mettant l'harmonie et la paix là où régnaient la dissension et la guerre.

Voilà ce que pourrait être l'œuvre de la charité dans les relations industrielles. Jamais par elle-même la justice, de laquelle seule les sectaires de l'idée moderne veulent tout attendre, jamais la justice ne pourra asseoir, dans un tel équilibre, les forces du monde du travail.

VI. — Les systèmes d'économie sociale qui prennent pour fondement la justice et la coaction du droit se présentent sous un double aspect. Les uns — ce sont les systèmes du socialisme individualiste et radical — n'admettent d'autre règle de vie sociale que le droit restreignant la liberté de chacun dans les limites de ce que chacun peut faire sans empiéter sur le droit d'autrui, et laissant pour le surplus cette liberté entière et absolue. Dans ce système, comme nous venons de le dire, c'est l'idée, ou plutôt la passion utilitaire, qui met tout en mouvement.

Il est une autre manière d'établir l'ordre économique par la justice : elle consiste à faire appel au droit et à l'intervention des pouvoirs qui le déclarent et l'imposent, afin d'assurer aux masses ces conditions économiques favorables que le libre cours des choses ne leur donne pas, afin de leur procurer, par l'intervention de l'autorité, une sécurité et un bien-être que l'on croit impossibles à réaliser avec une organisation du travail fondée sur la liberté. Ceci est le système du socialisme autoritaire, système qui repose sur une erreur en sens inverse de celle qui produit le socialisme individualiste, et qui n'est pas plus que ce dernier exempt de péril.

Sans doute il faut que la justice soit écoutée et mise en pratique. L'esprit du christianisme, c'est que la paix de la vie publique et privée soit assurée par la justice garantie aux petits comme aux grands; c'est que l'humanité s'élève, sous la protection du droit, à la plus grande perfection sociale. Mais toutes choses ne peuvent point, pour la réalisation de ce but, se faire par la justice, c'est-à-dire par l'attribution à chacun, en vertu du droit et moyennant l'intervention de la coaction civile, des biens et des avantages que l'homme doit posséder pour la pleine réalisation de sa destinée temporelle. Il y a dans la vie humaine la part de la charité comme il y a la part de la justice et du droit. La Providence de Dieu a ainsi disposé les choses. Ce ne serait pas sans grave dommage, pour les individus aussi bien que pour les sociétés, que l'on méconnaîtrait cet ordre établi par la souveraine sagesse. A force de vouloir tout régler pour le plus grand bien par la contrainte du droit, on entraverait le mouvement naturel et régulier de la vie

humaine. Sous prétexte d'ordre, on mettrait partout ce désordre qui naît de l'immixtion immodérée des pouvoirs publics dans les relations privées; on instituerait un absolutisme qui serait contre l'ordre en ce qu'il paralyserait les forces vives de la société par la confiscation de libertés utiles, souvent même nécessaires, pour la pleine expansion de l'activité individuelle et collective. Dans le dessein d'accomplir toute charité en étendant l'empire du droit, on détruirait avec la liberté la charité elle-même. En prétendant imposer par la loi rigoureuse de la justice tout ce que conseille et réclame la charité, on fausserait à la fois le rôle de la charité et celui de la justice.

Il y aurait grand danger à pousser au delà des bornes les applications de la charité. On courrait risque de tout ébranler si, au lieu de se contenter de faire des lois dans lesquelles la charité inscrit la pleine et vraie justice, on transformait en injonctions légales les sollicitudes de la charité. « La charité dans les lois, a dit un publiciste libéral dont les écrits n'ont pas été sans écho, est une donnée qui de nos jours fait école (1). » Oui, elle fait école parmi les socialistes. Par un tel procédé, on ouvrirait la porte à ce socialisme d'État qui est aussi funeste dans la vie politique que dans la vie économique, aussi nuisible à la liberté qu'à la prospérité des nations.

VII. — Il y a entre le patron et l'ouvrier, entre le capital et le travail, une loi du tien et du mien, c'est-à-dire une loi de justice qui doit être observée. Si elle était

(1) M. Dupont White, dans le livre intitulé : *Le travail et le capital.*

violée, tout l'ordre économique serait troublé; tous les intérêts seraient de proche en proche atteints et compromis. Les effets de cette loi peuvent être, en certains cas, d'une extrême rigueur. Il faut alors qu'ils soient corrigés et adoucis par l'action de la charité. Cela n'est pas impossible; cela serait très possible, très praticable avec des mœurs chrétiennes. L'expérience l'a prouvé en plus d'un cas. L'expérience l'a prouvé pour la corporation chrétienne, dans laquelle le patron et l'ouvrier sont également guidés par un esprit d'équité et de modération, fruit de leurs habitudes religieuses. L'expérience l'a prouvé même dans des cas où les dispositions chrétiennes n'étaient pas aussi manifestes des deux côtés, et où le patron seul s'en inspirait pleinement.

Mais s'il est vrai que la loi de justice appelle des tempéraments charitables, il n'en est pas moins vrai que cette loi subsiste en elle-même, comme règle générale, comme condition de la solidité et de la sûreté de tous les rapports sociaux.

Qu'il y ait une telle loi, on n'en peut douter. Pour mettre ce point en question, il faudrait douter de tout notre ordre social.

C'est du principe même de la liberté et de la propriété qu'il s'agit ici. Il y a quelques semaines seulement que cette vérité était mise en pleine lumière au congrès du Mans, par ce patron chrétien dont nous admirons l'intrépide et infatigable charité, et qui s'est fait publiciste et économiste pour mieux servir les intérêts des ouvriers. Cet économiste industriel, qui a sur nous, économistes tout court, le grand avantage de voir chaque jour les choses dans la pratique, a parfaitement établi que le

droit de l'entrepreneur sur son profit est aussi inattaquable que le droit de l'ouvrier sur son salaire. En même temps il a montré que la justice ne serait pas satisfaite si l'ouvrier ne recevait un salaire fixé suivant certaines conditions naturelles, qui répondent à ses besoins légitimes et aux besoins de sa famille. Il a parfaitement démontré que l'ouvrier ne peut prétendre, comme le veulent les socialistes, à un droit naturel sur le profit, parce que le salaire, débattu lors de la convention sur l'ouvrage, a été fixé précisément en vue de l'utilité plus ou moins grande que le travail de l'ouvrier pouvait apporter à l'entrepreneur. Mais il a établi, avec non moins d'évidence, que l'ouvrier qui dépense ses forces a droit, d'après les règles d'équivalence dans les contrats onéreux, à un salaire suffisant pour les réparer, et que, puisqu'il use sa vie dans le travail, il a le droit de refaire sa vie dans celle de ses enfants, en recevant le nécessaire pour élever sa famille. Pour que la justice soit satisfaite, il faut que le salaire de l'ouvrier soit fixé suivant ces conditions naturelles. Accorder ce salaire à l'ouvrier, c'est pour le patron une règle de conscience, laquelle a comme sanction les terribles menaces de la loi divine, contre ceux qui retiennent la juste rémunération du travail.

Mais n'oublions pas que, sans offenser la justice, l'entrepreneur peut user de la liberté qu'il a, en vertu de la nature même des choses, de s'abstenir d'employer l'ouvrier, dans le cas où le salaire juste et naturel, tel qu'il vient d'être défini, prendrait sur les résultats du travail une part si considérable que le patron n'y trouverait plus la rémunération des sacrifices de toute nature, exigés par la production. Otez cette liberté au patron,

et vous êtes contraint de réglementer indéfiniment tous les rapports économiques. Il arriverait alors que ces chaînes de la réglementation dont on chargerait l'entrepreneur, la société tout entière serait bientôt réduite à les porter avec lui, et qu'elle ne pourrait plus se mouvoir, même dans les transactions de la vie privée, que sous le bon plaisir de l'autorité qui l'y retiendrait captive.

Cette liberté, qu'il est impossible d'enlever au patron, pourra donner occasion à cette extrême rigueur de l'offre et de la demande dont je parlais tout à l'heure, et dont plusieurs s'effraient, non sans raison, pour la dignité et le bien-être des classes ouvrières. C'est là qu'il faut que la charité du patron intervienne. Elle peut intervenir efficacement, notre économiste industriel l'a prouvé, lorsqu'elle est intelligente autant que dévouée.

Et n'est-ce pas d'ailleurs un fait, que la coutume exerce une grande influence sur le taux des salaires? Or, pour fixer la coutume, l'action de la charité est souveraine. On voit d'un coup d'œil quelle influence peuvent exercer, en pareille matière, les associations ouvrières combinées avec les sociétés de patrons chrétiens.

Les nombreuses et consciencieuses études faites de nos jours sur la condition des classes ouvrières ont prouvé que, sauf des cas assez rares, le salaire donne à l'ouvrier la rémunération naturelle, c'est-à-dire la rémunération équitable du travail. Il faut se garder, en cette matière, de certaines déclamations inspirées par un sentiment souvent fort honorable, quelquefois même par une ardeur de charité qu'on doit trouver très respectable; mais, en des questions si épineuses, défions-nous des impressions et attachons-nous au fait. Il est

certain que la misère ne vient pas tant de l'insuffisance du salaire que du mauvais emploi que l'ouvrier en fait. C'est donc principalement une question de moralité, une question d'habitudes et de vie chrétiennes chez l'ouvrier, et c'est un fait que l'association développe et conserve les vertus qui font la prospérité des familles comme des nations.

Vous le voyez donc, Messieurs, l'association élèvera au plus haut degré de puissance la force toute-puissante de la charité, mais elle n'ira point fausser cet instrument divin des grandes œuvres sociales en imposant, par la contrainte, ce qui ne peut se faire avec fruit que par la liberté.

Tout l'ordre chrétien repose en même temps sur la justice et sur la charité. L'association, qui s'inspire de la pensée et des affections chrétiennes, laissera à ces deux forces ce qui leur appartient naturellement. Mais la charité tempérera les rigueurs de la justice. Elle demandera à chacun de céder librement et charitablement du sien, et elle créera dans la société, par l'influence des mœurs, une harmonie des intérêts que la contrainte de la loi serait impuissante à produire.

VIII. — Ne pensez-vous pas, Messieurs, qu'il y a quelque raison de nous mettre en garde contre ce que l'on pourrait appeler les séductions de l'esprit charitable? Elles pourraient nous conduire où nous ne voulons point aller, à un socialisme chrétien, qui serait absolument opposé aux enseignements du christianisme ainsi qu'à la constante pratique des sociétés chrétiennes.

Il est tel projet, tel système, par lequel on tend à un but en soi excellent, à un but que l'on pourrait atteindre

tout en respectant scrupuleusement la loi du *tien et du mien* entre le patron et l'ouvrier. Mais, par malheur, pour réaliser ce but, on prend des routes où l'on oublie facilement les règles élémentaires sur lesquelles repose tout l'ordre de nos droits, c'est-à-dire l'ordre même de notre vie publique et privée.

Deux exemples rendront ma pensée plus claire en la précisant et en lui donnant en quelque sorte un corps.

C'est une chose excellente, nous l'avons dit, lorsqu'on travaille à grouper les ouvriers dans l'association professionnelle, que de leur créer un intérêt propre et collectif par un patrimoine corporatif. Mais chercher les éléments de ce patrimoine par des combinaisons qui établiraient une sorte de droit de l'ouvrier sur la part afférente à l'entrepreneur, mettre ainsi forcément le patron en société avec l'ouvrier serait chose inacceptable et véritablement dangereuse : inacceptable, parce qu'une telle exigence ne serait pas conforme à la justice, nous l'avons vu tout à l'heure; dangereuse, parce que cette main-mise du travail sur le profit du capital provoquerait des espérances socialistes; parce qu'elle ouvrirait la voie à des revendications qui mettraient le trouble, non seulement dans les rapports industriels, mais dans la société tout entière, en répandant le doute sur un des principes fondamentaux de son existence, sur la propriété.

De divers côtés on poursuit en ce moment de grandes, courageuses et très opportunes recherches sur cette question délicate. La lumière ne peut se faire que lentement dans ces parties si compliquées du mécanisme économique, mais elle se fera, comme elle s'est faite déjà sur d'autres questions. Qui aurait pu prévoir, il y a vingt

ans, les progrès réalisés aujourd'hui en fait de patronage et d'association? Ne voyons-nous pas mettre en pratique des conceptions que jadis on aurait pu prendre pour des rêves? Ne nous hâtons pas trop. Ayons patience et courage. Avec l'aide de la Providence, tous ces labeurs de l'économie charitable trouveront dans le bien fait aux ouvriers la récompense à laquelle ils aspirent.

On peut dire la même chose des efforts si généreux qui se font actuellement pour rendre aux travailleurs, dans les associations professionnelles, l'habileté ouvrière avec le sentiment de la dignité du métier. Ce sera mon second exemple.

Les règles sur l'apprentissage, les distinctions corporatives accordées au mérite constaté suivant les règlements du métier, les récompenses qui suivent ces distinctions et qui soutiennent l'ouvrier par des vues d'avenir, le contrôle sur la qualité des produits exercé par les experts du métier, voilà des choses excellentes, nécessaires parfois, utiles toujours pour donner efficacité et réalité à l'association ouvrière : choses faciles à concilier avec la liberté, comme on peut s'en convaincre en étudiant les essais récents d'associations professionnelles que le zèle chrétien inspire. Mais si vous tentiez de réaliser ces conceptions éminemment sensées en faisant appel à la contrainte légale, en rétablissant des assujettissements que, depuis un siècle bientôt, le travail ne connaît plus, alors l'œuvre se trouverait compromise, alors il serait impossible aux hommes les plus dévoués aux principes de l'association ouvrière de la louer. Comment la louer lorsqu'on la verrait introduire, par son mode d'organisation, la main de l'État dans un ordre d'activité où règne cette li-

berté personnelle, en faveur de laquelle les influences chrétiennes se sont depuis si longtemps exercées, et à laquelle nos sociétés se sentent indissolublement liées?

Le sentiment public l'a tout de suite compris. L'association professionnelle, si elle était ainsi entendue, par cela seul qu'elle toucherait à la liberté des transactions, serait cause d'une perturbation semblable à celle que produirait la réglementation des salaires. Par la connexité intime qui lie tous les intérêts dans le domaine économique à raison des réactions qui s'exercent d'une partie à l'autre de ce domaine, de proche en proche, la règlementation, introduite sur un point, envahirait tout. Bientôt, tant que nous sommes, nous nous verrions réduits à n'être plus que la chose de l'État. Il se trouverait que nous aurions perdu toute indépendance dans ces régions du travail et de la vie privée, où nous entendons rester nous-mêmes, où nous voulons être libres de disposer de nos intérêts, sous la seule restriction des règles de justice et de moralité imposées par Dieu à l'humanité, et suivant lesquelles toutes les lois doivent être faites.

IX. — Je me résume : l'association ouvrière réussira, elle sera attrayante pour tous, si elle s'inspire des principes fondamentaux de la vie sociale chrétienne; si elle est hiérarchique, si elle pratique franchement, dans tous les rangs, de tous à tous, l'assistance mutuelle; si elle respecte tous les droits, ceux d'en haut comme ceux d'en bas; si, par l'emploi des deux forces qui suscitent et règlent le mouvement social dans l'ordre chrétien, *par la charité et par la justice*, elle établit cette communauté qui procède, non de la crainte, mais de la liberté, communauté bienfaisante qui ôte au communisme ses pré-

textes, parce que, tout en respectant le droit de chacun, elle ramène par la charité le droit à l'équité; parce qu'elle lui enlève l'âpreté qui le rend odieux lorsqu'il s'exerce sans ménagement, sous l'empire de la pure loi de l'intérêt.

Fonder l'association ouvrière sur le type de justice que nous fournissent la doctrine et la pratique chrétiennes, tout est là.

X. — Vous voyez, Messieurs, quelle supériorité nous avons ici, nous catholiques, sur toutes les écoles qui prétendent organiser l'association ouvrière en tirant d'elles-mêmes, de leurs propres conceptions, on pourrait dire souvent de leurs caprices, les principes qui doivent servir de base à l'association. Nous savons où nous allons, nous sommes certains de ce que nous avons à faire pour réaliser le bien et, par le bien, l'utile en matière d'association. Nous possédons et nous appliquons à nos œuvres un type certain de moralité, de justice et de charité, qui nous est donné d'autorité par l'Église infaillible, type éprouvé d'ailleurs par une longue pratique, confirmé par une constante tradition.

C'est particulièrement lorsqu'il s'agit d'association qu'il est nécessaire d'avoir cette règle assurée de moralité, de justice, d'ordre public et privé, dont on ne pourrait s'écarter sans compromettre la paix et la prospérité de la société, sans nuire aux intérêts particuliers autant qu'à l'intérêt commun.

L'association est douée d'une force à laquelle on ne résiste guère, surtout quand elle s'exerce au profit du mal. Laissons les ennemis de la vérité, les fauteurs d'immoralité, laissons-les s'emparer de l'association, et, à

bref délai, la société sera leur proie. D'où je tire cette conclusion que, si l'on veut préserver la société de ce suprême péril, il faut interdire l'association à ceux qui s'en serviraient pour égarer les idées et corrompre la vie.

Mais qui dira, en matière d'association, comme en toute autre matière, ce qui est vérité et ce qui est erreur, ce qui est bien et ce qui est mal? Dieu seul, par lui-même ou par ceux qu'il a établis pour parler en son nom, peut nous donner, sur la vérité et sur l'erreur, sur le bien et sur le mal, cette parole souveraine qui coupe court à toutes les contestations, écarte tous les doutes, dissipe toutes les illusions.

Comment pourrions-nous, nous catholiques, nous arrêter à la pensée fatale de constituer aucune œuvre, de travailler à aucune réforme, si ce n'est en prenant pour base explicitement, positivement, directement, la vérité sociale, telle que nous l'offre la doctrine de l'Église? Pourrait-on trouver ailleurs le point d'appui indispensable pour l'œuvre de réforme et de restauration sociale qui s'impose à nous? Pourrait-on, par exemple, le trouver dans la coutume, dans la tradition?

La tradition, lorsqu'elle n'a point sa source dans une vérité certaine et nettement définie, lorsqu'elle n'est pas fixée, confirmée, interprétée par une autorité infaillible, comme elle l'est dans la société catholique par l'autorité incontestée et toujours obéie du Saint-Siège, la tradition n'est pas une base certaine et solide. Par elle-même, elle ne fournit, en définitive, qu'un élément d'appréciation tout humain. S'arrêter à la tradition, abstraction faite de tout caractère positivement divin, n'est-ce pas continuer à

répandre cet esprit moderne qui s'effraie de l'intervention de Dieu et de son Église dans les choses de la vie publique, qui voudrait que l'homme fût seul à décider de l'ordre et de l'organisation des sociétés?

Plus d'un aujourd'hui, même parmi ceux qui méritent au suprême degré d'être appelés des gens de bien, inclinent, dans l'ordre économique, à des pratiques d'opportunisme dont assurément ils n'ont point mesuré toute la portée, mais dont la conséquence serait de soustraire le domaine économique à la souveraine autorité de la loi catholique.

Ne semble-t-il pas qu'on admette en économie la séparation, comme d'autres la veulent en politique? Mais a-t-on oublié que celui qui parle sur la terre au nom de Dieu nous disait naguère : « Nous devons souhaiter de tout notre cœur que la société humaine soit organisée suivant la règle de la vie chrétienne, et que la divine influence du Christ pénètre et envahisse tout l'ordre social [1]. »

Parmi les hommes honnêtes et dévoués que cette illusion domine, les intentions sont excellentes, personne n'en doute. Ils espèrent par ce procédé rallier plus facilement à une restauration nécessaire des coutumes chrétiennes, des intelligences et des volontés qui hésitent devant les rigueurs de la vérité.

Telle est l'explication, telle est aussi l'excuse de ceux qui craignent de rendre l'économie chrétienne inoppor-

[1] *Lettre* de Sa Sainteté Léon XIII aux Évêques de Belgique, du 3 août 1881. — *Nos ipsi ante omnes summopere cupimus ut humana societas christiano more componatur, atque ut omnes civitatis ordines divina Christi virtus penetret ac pervadat.*

tune en la présentant tout simplement pour ce qu'elle est, c'est-à-dire, comme l'application à l'ordre économique *des vérités sociales que l'Église proclame d'autorité divine.*

Vraiment, je ne connais rien de plus inopportun que cet opportunisme-là. Comment, au milieu d'une société qui se meurt, faute de cet aliment divin des principes qu'elle dédaigne, on vient sérieusement nous conseiller de taire les principes! On allègue qu'il est dangereux pour la paix sociale d'affirmer des principes qui divisent, et l'on oublie que c'est par le mépris des principes et de l'autorité qui les proclame que s'est élevée, dans les régions du travail, une guerre qui menace de dissolution tout notre ordre économique! Qu'est-ce, après tout, que cette théorie qui ne veut entendre parler que des faits et des traditions, si ce n'est une manière de positivisme social, positivisme bien intentionné assurément, qui ne fera pas le mal que fait le positivisme de l'incrédulité, mais qui ne fera pas non plus le bien nécessaire aujourd'hui, qui rendra même le bien plus difficile à faire, parce que ses complaisances énervent la vérité qui est la source de tout bien.

S'il s'agissait d'arrangements légaux, de dispositions pratiques sur la mesure des libertés publiques, de l'action des pouvoirs publics, par rapport à l'ordre religieux, certains ménagements pourraient être reconnus nécessaires; ce serait à l'Église de dire jusqu'où ils peuvent aller. Mais des facilités, des complaisances, des atténuations sur les vérités fondamentales de l'ordre social catholique, sur l'autorité de l'Église, sur ses droits qui sont les droits de tout le monde dans les sociétés chrétiennes, qui

sont avant tout les droits des plus faibles ; des atténuations ou même simplement le silence sur ces vérités sans lesquelles il ne nous resterait qu'à languir et à mourir, oh ! non, mille fois non !

Chaque siècle a ses traverses et ses difficultés. Le nôtre a les difficultés économiques dont la gravité est extrême, parce que les intérêts et l'existence de tous, des plus grands comme des plus humbles, s'y trouvent engagés. Allons avec un ferme courage, comme les soldats de la vérité, de la justice et de la charité, sous le commandement des chefs que Dieu nous a donnés, à l'œuvre capitale de la restauration économique par l'association chrétienne. Prenons pour armes, dans cette campagne qui sera laborieuse, tous les principes, tous les enseignements, toutes les traditions, toutes les forces que nous fournit l'Église dans le passé et dans le présent. Suivons, sans arrière-pensée, la droite ligne catholique. Faisons, dans notre monde ébranlé et diminué par l'incrédulité, ce que faisait la société chrétienne en ses jours de force et de gloire, alors que nobles et peuple prenaient la croix et couraient, à la voix de l'Église, chacun à son rang, tous avec une égale abnégation et une égale vaillance, à la grande œuvre du temps !

FIN.

LA RÉACTION.

(Extrait de la *Revue trimestrielle* du 15 juillet 1882.)

LA RÉACTION.

Qui dira toutes les terreurs, vraies ou simulées, que ce mot a répandues depuis le commencement du siècle? Que de bien il a empêché, que de mal il a favorisé! La plupart de ceux qu'il épouvante ne savent pas trop ce qu'il signifie. Mais qu'importe? Cette chose si peu définie, et qu'on ne connaît guère, on la tient pour effroyable, parce que le préjugé, maître souverain de l'opinion en nos temps de lumière, nous la présente comme telle.

Dites à bien des gens qu'il y a des réactions justes, honnêtes, souhaitables, ils ne voudront pas vous croire et vous prendront pour un trompeur ou pour un insensé. Il faut pourtant constater ici un progrès dans les dispositions de l'esprit public.

Avant les événements de 1870, cet aveuglement était bien plus général qu'à présent. Douze ans de république ont ébranlé bien des préjugés, et les moins enclins à la réflexion commencent à soupçonner que les choses ne peuvent pas continuer d'aller comme elles vont aujourd'hui. On sent qu'il faut, si l'on ne veut point périr, revenir à des idées, à des mœurs, à des institutions que la République méprise et s'efforce d'abolir. On commence à se dire que, pour retrouver la sécurité et la prospérité

d'autrefois, il faut se résoudre à faire retour aux principes et aux coutumes qui en étaient la source. D'instinct, on comprend que, si l'on ne fait point un vigoureux effort pour reprendre les vertus délaissées des temps prospères, en secouant les vices triomphants du temps présent, en un mot, si l'on ne réagit pas vigoureusement contre les entraînements qu'on a trop complaisamment subis, tout pourrait bien être perdu sans remède.

I.

Lorsque la Révolution répand, au sujet de la réaction, les terreurs qui la font prendre en aversion, elle use d'un procédé qui lui est habituel : elle efface l'histoire et renverse tous les principes de la vie et de la conduite humaines.

Qu'est-ce que l'histoire, sinon le récit des continuelles réactions qui s'opèrent d'époque en époque, dans l'existence de chaque société particulière aussi bien que dans la société des nations qui couvrent le globe? L'homme déchu porte en lui-même, nous ne le savons que trop, une propension vers le mal qui suscite dans le corps social, tout comme dans l'individu, une guerre incessante. Lorsque, dans cette lutte, la volonté faiblit et que le mal l'emporte, il faut que l'homme, s'il ne veut déchoir et périr, se retourne contre lui-même, s'arrache à sa faiblesse et, par une réaction violente, fasse prévaloir le bien qu'il a quitté sur le mal qu'il a trop suivi. Des périodes d'affaissement moral ou de grande corruption remplies d'humiliations et de désastres, et des périodes de relèvement moral

et de vertus héroïques marquées de grandeur et de prospérité, n'est-ce point toute l'histoire?

Que serait-il advenu de l'humanité, toujours prompte à se laisser séduire par l'orgueil et les sens, si Dieu ne lui avait donné puissance d'accomplir l'effort qui rompt avec le mal et le désordre pour retrouver l'ordre par la vertu! L'histoire des grandeurs et des prospérités de l'humanité, c'est l'histoire de ses réactions contre le vice et contre les abaissements qui en sont l'inévitable conséquence.

Comme il y a des réactions de vertu, de justice et d'honneur, il y a des réactions de vice, d'injustice et de honte. L'œuvre perpétrée sous nos yeux par la République est-elle autre chose qu'une réaction de toutes les corruptions révolutionnaires contre la longue possession de la société par le christianisme? Et ce sont précisément les auteurs de cette réaction brutale et scélérate qui dénoncent comme un crime toute réaction tentée par les honnêtes gens.

Cette apparente contradiction n'étonne plus quand on réfléchit à ce qu'est la Révolution. Dès le premier jour, il a été visible qu'elle tendait à faire du mal le bien, et que ce que nous appelons justice et vérité n'est pour elle que tromperie et iniquité.

La Révolution n'a, au fond, d'autre principe que le droit du mal à prendre possession du monde. Sa liberté est en contradiction radicale avec la nôtre. Pour nous, la liberté est le pouvoir de bien faire; pour elle, c'est le pouvoir de mal faire, garanti à tous par les lois. D'après l'idée révolutionnaire, tout ce qui met obstacle au mal est une réaction contre la destinée et le droit de l'humanité. De là, cette rage insensée de détruire tout ce qu'a

fait, pendant dix-huit siècles, la puissance qui a fixé parmi nous les notions du bien et du mal.

II.

Sous l'impression de cette réaction effrénée du désordre révolutionnaire contre l'ordre traditionnel de nos sociétés, les indécis et les timides eux-mêmes commencent à s'émouvoir. L'idée qu'il est temps de réagir contre ces impulsions qui poussent aux abîmes gagne rapidement parmi les esprits honnêtes. Malheureusement, si l'accord se fait sur la nécessité même de la réaction, on ne le retrouve plus lorsqu'il s'agit de mettre cette conviction en pratique. Il n'y a plus alors qu'hésitations, incertitudes et divergences.

Certains ne désirent la réaction qu'avec crainte et défiance, presque à contre-cœur. Tel est l'état d'esprit de tous ces hommes de bonne volonté, mais flottants, qui ont l'instinct du bien, sans avoir toujours le courage des répudiations qu'il commande. La réaction est pour eux une extrémité subie plutôt qu'acceptée, un mal nécessaire que l'on s'étudie à renfermer dans les limites les plus étroites possibles.

D'autres, ce sont les hommes de conviction réfléchie et intrépide, veulent la réaction avec une certaine impétuosité d'esprit et de cœur. Elle leur plaît, soit que, de tradition constante, ils se sentent attachés aux anciens principes et aux vieilles coutumes, soit que la réflexion les ait désabusés des erreurs et des pratiques modernes et

leur ait inspiré, pour la sagesse des ancêtres, une ardeur de néophytes.

Lorsque l'on cherche à se rendre compte de ces divergences entre les hommes d'ordre, on découvre chez les premiers une certaine propension vers les choses modernes, un préjugé en faveur du temps présent, qui mitige les principes et qui atténue la réaction au point qu'elle ne serait plus qu'un effort vain, parce que, tout en combattant le mal, elle en laisserait subsister les causes. Chez les seconds, au contraire, on peut constater quelquefois une certaine complaisance pour le temps passé, et cette complaisance va, chez certains, jusqu'à faire désirer de restaurer des coutumes et des institutions qui ont eu jadis leur utilité, mais qui ne répondent à aucune nécessité générale de la vie sociale et restent dans la catégorie des choses contingentes, variables, appropriées aux diverses époques de la vie des sociétés. Ces derniers, en exagérant la réaction, froissent sans nécessité les penchants les plus décidés du temps; ils risquent de compromettre le succès des réactions nécessaires en donnant crédit aux accusations des ennemis de toutes les réactions légitimes. Il arrive ainsi que là où il faudrait, pour tenir tête à l'orage, l'union étroite de tous les dévouements et de tous les efforts, on ne trouve que désaccord des idées et éparpillement des forces, parfois même dissentiment et contradiction.

Il est impossible d'envisager sérieusement une telle situation sans éprouver le besoin de faire un retour sur soi-même, de s'interroger sur la rectitude des impressions auxquelles on obéit, sur la valeur morale et sociale des faits de l'époque, sur les devoirs que ces faits, appréciés

à la lumière des principes, nous imposent, sur la direction qu'ils nous obligent à prendre.

Tous, d'une façon ou d'une autre, à des degrés divers, nous jouissons d'une certaine influence, nous exerçons une certaine action dans la mêlée d'idées, de passions et d'intérêts où notre monde moderne se débat; tous nous avons à nous faire ces interrogations, tous nous avons à procéder à cette enquête sur nous-mêmes et sur ce qui nous entoure. Présentement, il y a là pour chacun un devoir, et c'est l'idée de ce devoir qui me met en ce moment la plume à la main.

III.

Mon dessein n'est pas de considérer sous tous ses aspects l'entreprise de réaction que le long travail de la Révolution sur nos sociétés a rendue si nécessaire, vaste sujet qui embrasse toute la question sociale et politique telle qu'elle se présente actuellement à nous, et qui pourrait fournir la matière d'un livre. Je veux seulement aider à dégager le caractère général du mouvement qui s'impose à nous, fixer certains points qui serviront à nous orienter au milieu de la confusion des idées, des craintes et des espérances, mettre en relief ce qui est, à l'heure présente, dans la pensée et dans le cœur du grand nombre et sera bientôt, sous la pression des événements, dans les résolutions de tous. Des indications sommaires suffiront pour le but que je me propose.

La première chose à faire est de nous rendre compte de ce que veut la Révolution et des moyens qu'elle em-

ploie pour réaliser ses desseins. Fixés sur ce point, nous pourrons discerner clairement sur quel terrain nous avons à nous placer pour mener franchement les hostilités et travailler résolument, sans compromis d'aucune sorte, à refouler l'invasion d'impiété et d'immoralité qui se déchaîne sur nous.

Je vais reproduire l'inventaire, tant de fois dressé, des erreurs et des attentats de la Révolution, non pour le plaisir de signaler des complaisances redoutables, mais pour montrer comment peut, comment doit se faire, comment se fera certainement cette alliance de tous les hommes que leur conviction chrétienne et leur droiture rend les adversaires de la Révolution. Rappeler nettement ce qu'est la Révolution et ce qu'elle prétend faire, est le procédé le plus sûr pour bien marquer ce qu'il convient d'apporter d'énergie et de mesure dans le combat, pour apprendre à se garder des méprises qui retiennent les uns en deçà et poussent les autres au delà de ce qu'exige une sérieuse et salutaire réaction.

IV.

Aujourd'hui que la Révolution se croit définitivement maîtresse du terrain et qu'elle pense n'avoir rien à ménager, que dit-elle d'elle-même et que fait-elle? Quelles sont les vérités capitales qu'elle nie et obscurcit, quelles sont les institutions essentielles qu'elle a ébranlées et ruinées?

De son essence, la Révolution est radicale. Toute sa politique consiste à détruire. Son vrai nom c'est le nihi-

lisme, nihilisme politique, raisonné, scientifique, comme disent les adeptes. Repoussée à plusieurs reprises par le vieux bon sens et la vieille honnêteté chrétienne, la Révolution, composant avec des forces qui balançaient les siennes, a longtemps pris soin de se dissimuler. A force de précautions et de réticences savamment calculées, elle est parvenue à s'insinuer et à prendre pied même parmi ceux qui sont d'intention ses adversaires. Ce n'est que depuis la troisième République qu'elle a jeté le masque. Il n'y a point à craindre de la calomnier en résumant comme suit ses négations :

D'abord la négation de l'autorité, conséquence de la monstrueuse profession d'athéisme dont la Révolution triomphante souille ses lois, et qu'elle finit par imposer à tous ceux qui la servent.

Négation de l'autorité dans la vie politique, où règne le caprice du nombre, où le pouvoir, perpétuellement discuté et contesté, perd le caractère d'une institution et n'est plus, en réalité, qu'une force éphémère, acclamée un jour et brisée le lendemain.

Négation de la société politique elle-même, parce que cette société ne peut exister et durer sans une autorité régulièrement constituée et solidement assise, et que fatalement son unité doit se briser sous l'effort non contenu de l'individualisme, qui est l'essence de la Révolution.

Négation de l'autorité dans la vie de la famille, où le père, ne tenant plus son pouvoir de Dieu, est obéi seulement par nécessité ou par sympathie, et où il n'est plus rien lorsqu'il cesse d'être le plus fort et qu'il a perdu la faveur de ceux qu'il gouverne.

Négation de la famille elle-même, qui, avec l'autorité paternelle, perd son unité, son lien, sa tradition, son existence même, et se trouve réduite à la condition d'un groupe formé par l'instinct et promptement dissous lorsqu'à la communauté d'intérêt qui avait rapproché ses membres succède l'antagonisme qui les disperse.

Pour la société publique, comme pour la société domestique, c'est toujours par la sécularisation que la Révolution procède. La sécularisation est la formule officielle sous laquelle se cache une déclaration de guerre à Dieu, qui est le plan final de la Révolution. Ce plan est aujourd'hui manifeste, et l'on peut s'étonner de l'inconsciente complicité de bien des hommes d'ordre et même de foi chrétienne qui vantent le système du droit commun, ou qui du moins l'acceptent avec une facile résignation, quelquefois même avec une certaine complaisance.

On pourrait croire que la Révolution, lorsqu'elle nie l'autorité, se propose de mieux établir la liberté. Elle prétend, il est vrai, que tel est son but. Mais sa liberté à elle n'est qu'oppression, et la négation de la liberté est aussi bien dans ses idées et dans ses desseins que la négation de l'autorité. C'est en affirmant la liberté qu'en réalité la Révolution la détruit. Voici comment.

Il est un principe qui règne forcément en toute société où l'on a mis Dieu hors de la vie publique : c'est le principe de la liberté de conscience. Sur cette liberté, qu'elle tient pour sacrée, la Révolution n'admet aucune transaction. Partout où elle règne, elle l'inscrit dans ses lois, et elle a pour cela de bonnes raisons, vu que la liberté de tout nier est l'agent le plus redoutable de ses destructions sociales. D'après la doctrine révolutionnaire, toute

conviction, quelle qu'elle soit, a le droit de s'affirmer et de se répandre, et il faut reconnaître que rien n'est plus logique sous un régime qui renie Dieu, seul pouvoir qui possède le droit de soumettre la conscience de l'homme à une règle et de lui imposer une contrainte.

La liberté de l'erreur est donc, en toute société révolutionnaire, au nombre des droits imprescriptibles de l'homme. C'est un véritable droit souverain que la Révolution attribue à toute négation de la vérité. Or, qui dit souveraineté de l'erreur dit asservissement de la vérité, puisque l'erreur est de sa nature ennemie de la vérité et qu'elle vise nécessairement à la détruire. Mais, quand on opprime la vérité, est-il possible de ne point opprimer en même temps le bien que la vérité suscite et commande. L'asservissement du bien suit donc et accompagne toujours l'asservissement de la vérité.

La guerre à tout bien et à toute vérité, guerre brutale par les violences de la rue, guerre astucieuse et savante par les exigences de la loi, tel est partout le procédé révolutionnaire.

Il est au monde une puissance en laquelle le bien se trouve porté à sa plus haute expression, c'est l'Église catholique. Par ses œuvres, l'Église répand le bien à profusion dans la vie individuelle, dans la vie domestique, dans l'ordre social tout entier. La liberté de l'Église, c'est la liberté du bien. Aussi la Révolution est-elle l'ennemie déclarée de l'Église qu'elle opprime partout où elle s'est rendue maîtresse du pouvoir. Toutes les libertés que réclame la conscience chrétienne sont combattues par les pouvoirs révolutionnaires. A la liberté de l'association, à la liberté de l'enseignement, à la liberté de la charité,

revendiquées par les catholiques, la Révolution oppose une fin de non-recevoir absolue, et, pour la justifier, elle trouve que c'est assez de la raison du plus fort. La liberté de conscience, ce dogme de prédilection de la Révolution, se transforme en attentat contre l'ordre quand c'est l'Église qui la réclame, parce qu'elle deviendrait, si elle était respectée dans la personne des catholiques, un refuge pour la liberté du bien.

Il est donc vrai qu'à la négation de toute autorité, la Révolution ajoute la négation de toute saine et juste liberté. Mais là où il n'y a plus ni autorité, ni liberté, y a-t-il encore une société? L'autorité et la liberté sont essentielles à tout ordre moral; elles sont comme les deux pôles du monde social. La Révolution, lorsqu'elle les renie, s'en prend à l'ordre social même et travaille directement à sa dissolution.

V

Négation de l'autorité, négation de la liberté, négation de la société elle-même, voilà toute la Révolution. Restaurer l'autorité et la liberté, c'est-à-dire l'ordre social en ses principes fondamentaux, telle est la tâche imposée à qui veut réagir contre le nihilisme révolutionnaire.

Sur ce programme général il n'y a guère de dissidences. Mais quand on arrive aux applications, les vues deviennent diverses. Cette situation, à laquelle tous sentent la nécessité de remédier, chacun la considère, suivant ses préoccupations personnelles, par le côté qui frappe le plus.

Certains, remontant aux causes et prenant les choses de haut, veulent porter la réforme dans les principes mêmes, soit pour l'ordre social, soit pour l'ordre politique, et c'est parmi ceux-là que se rencontrent parfois les méprises et les exagérations dans l'application.

D'autres, s'arrêtant aux détails et aux dehors, n'apercevant que l'opportunité et l'avantage du moment, ne réclament que des réformes sans portée décisive et, sauf certains points sur lesquels l'hésitation n'est pas possible, se montrent disposés à se contenter de compromis, persuadés qu'il serait dangereux d'aller plus loin.

Exposons d'abord la situation sous son aspect le plus encourageant et rappelons quelles sont les réactions dont tout le monde admet la nécessité.

Tout adversaire décidé de la Révolution, tout homme qui désire franchement le retour à un ordre vrai et durable, veut, avant tout, qu'au régime d'hostilité et de défiance envers l'Église succède un régime de paix, d'entente et de confiance. Pour cela il faut, tous le reconnaissent, que l'Église exerce avec une souveraine indépendance ses droits, qui sont les droits même de Dieu; que la parole apostolique puisse se répandre partout avec une pleine liberté; que le sacerdoce soit affranchi de toute tutelle de l'État; que le gouvernement de l'Église, avec toutes les institutions qui en dépendent, soit assuré de l'autonomie qui lui appartient de droit divin.

Tous ceux qui veulent mettre fin au désordre révolutionnaire sentent que cette réaction en faveur de la liberté et des droits du pouvoir spirituel est la plus nécessaire et la plus urgente, parce qu'on ne peut songer à restaurer dans la société le principe d'autorité si l'on

n'assure d'abord le respect de la première de toutes les autorités, de celle qui émane directement de Dieu.

On est d'accord également, parmi les défenseurs de l'ordre véritable, pour réagir contre les théories qui placent l'origine de la souveraineté dans la conscience humaine. Il faut aller dans les rangs de ces indécis qui flottent entre l'ordre, dont ils sentent le besoin, et la Révolution, qui ne leur déplaît pas trop, pour trouver des hommes disposés à accepter un constitutionnalisme qui écrit en tête de ses théories d'organisation gouvernementale que tous les pouvoirs émanent de la nation. De notre côté, tous comprennent qu'une autorité qui n'aurait pas d'autre base ne serait pas une autorité, parce qu'elle ne pourrait jamais alléguer d'autre titre que le nombre, et que le droit des pouvoirs qui s'appuient sur un pareil principe n'est jamais que le droit de la force. Tous sentent donc parmi nous qu'une des premières nécessités du temps est d'entamer une vigoureuse réaction contre le contrat social, qui est le point initial de toute la perturbation révolutionnaire.

On est d'accord aussi sur la nécessité de rendre à la famille ses bases de droit divin. Tout le monde convient que l'autorité paternelle est ébranlée, souvent énervée, parce qu'elle ne repose plus sur le commandement de Dieu. On sent que la sécularisation de la famille n'offre pas moins de danger que la sécularisation de l'État, et, nonobstant des nuances dans l'application, tous demandent que le mariage devant l'autorité spirituelle reprenne sa place, et qu'il ne soit plus question de ce prétendu mariage civil que le rationalisme et le gallicanisme nous ont imposé.

Parmi les honnêtes gens, l'horreur va croissant pour ce dévergondage d'immoralité, de blasphème et de radicalisme, que la Révolution appelle la grande et féconde liberté de la pensée, et que l'Église, le nommant de son vrai nom, qualifie de peste et de liberté de perdition. Les ravages qu'opère cette licence dans tous les rangs, parmi les lettrés et les délicats aussi bien que parmi le peuple, sont tels, la corruption qu'elle engendre nous menace si gravement pour notre vie publique et pour notre vie privée, qu'il faut bien que les illusions les plus tenaces se dissipent. Présentement l'opinion est, grâce à Dieu, formée là-dessus. S'il y a, dans quelque coin du monde qui se dit conservateur, des dissidences sur ce jugement du bon sens, elles sont le fait d'esprits étroits, faussés par le libéralisme, et elles ne comptent point dans la politique sérieuse. On peut donc considérer qu'en cette matière également l'accord est établi, et que tous comprennent la nécessité d'en finir avec cette pleine liberté de manifester les opinions que la Révolution ne manque jamais d'inscrire dans ses lois.

L'accord n'est pas moins manifeste lorsqu'il s'agit de la liberté du bien. Tous ceux qui s'emploient résolument à arrêter le torrent révolutionnaire sont convaincus qu'il faut faire, en ceci encore, le contraire de ce que fait la Révolution. Opprimer le bien, affranchir le mal, tel est le plan satanique que le libéralisme met partout à exécution. Tous, parmi les défenseurs de l'ordre social chrétien, veulent que la vérité puisse se propager, que le bien puisse se faire, sans que l'État soit autorisé à apporter aucune entrave à cet emploi légitime et sacré de la liberté. Liberté pour l'enseignement

chrétien ; liberté pour toute association honnête, notamment pour l'association religieuse, la plus honnête et la plus féconde de toutes ; liberté pour la charité, c'est-à-dire pour tous ces modes de porter secours à autrui, qu'on nomme dans l'Église les œuvres de miséricorde ; en cela, aucun dissentiment, mais au contraire pleine unanimité parmi ceux dont la Révolution n'a point perverti le sens moral.

VI.

Sur quoi donc portent les divergences de vue, car il y en a, et de graves ? Quelles sont les idées, les craintes, les illusions qui séparent des gens dont le but au fond est le même, et qui rendent difficile à établir l'unité dont tout le monde éprouve le besoin ?

Nous l'avons fait remarquer plus haut, parmi ceux qui reconnaissent que le seul principe par lequel la Révolution puisse être efficacement combattue, c'est le principe chrétien, parmi ceux-là, il y a en présence deux groupes dont les tendances sont différentes, on pourrait même dire opposées, bien que, des deux côtés, on soit également anti-révolutionnaire.

VII.

Il y a d'abord ceux qui veulent moins que les réactions nécessaires ; qui, d'une manière ou d'une autre, tantôt en une chose, tantôt en une autre, composent avec la Révolution, dont ils sont les adversaires.

Dans ce groupe, où tout le monde pourtant n'est pas timide, où beaucoup ont fait preuve d'un grand courage civil, on a peur de trop affronter la Révolution. Dans la crainte de l'exaspérer on lui fait des concessions qui ne se bornent pas toujours aux applications, qui touchent parfois à ces principes essentiels faute desquels la lutte perd son véritable caractère et manque de l'énergie nécessaire.

Suivant les circonstances, les applications de certains principes peuvent être plus ou moins étendues, plus ou moins rigoureuses. L'erreur du groupe dont nous parlons consiste à confondre ce qui est de principe et ce qui est d'application, à prendre pour des choses contingentes, sujettes à changement, les principes mêmes que l'on fait disparaître sous les atermoiements de la politique ; à considérer comme des choses qui passent des institutions indipensables, que la Révolution a ruinées et qu'il faut s'efforcer de rétablir.

En regard de la doctrine de l'union vraie, sérieuse, pratique, entre l'Église et l'État, nous trouvons, parmi les adversaires de la Révolution, la doctrine du droit commun. On voit des hommes sincèrement chrétiens et sincèrement opposés à la Révolution qui s'imaginent que l'Église est plus puissante pour l'accomplissement de sa mission lorsque les liens qui la rattachaient à l'État sont rompus. Je ne parle pas de ceux qui pensent que, lorsqu'on a affaire à l'État révolutionnaire, la séparation vaut mieux que l'union, et qui se résignent au régime du droit commun lorsqu'on le leur impose, mais de ceux qui prônent et recherchent ce régime, prétendant qu'il est le seul approprié aux dispositions morales

de notre époque, et qu'il doit, par la liberté, assurer à l'action de l'Église son maximum d'efficacité.

Sous l'empire de cette illusion on poursuit, comme une œuvre de paix sociale, la sécularisation du pouvoir. Non sans doute cette sécularisation telle que la République la pratique, et qui n'est qu'hostilité contre l'Église et oppression de la conscience catholique; mais cette sécularisation qui suppose l'État indifférent à tous les cultes, spectateur de la concurrence qu'ils se font entre eux, sous la protection d'une liberté honnête et conservatrice, garantie par un pouvoir chargé de défendre seulement l'ordre extérieur de la société.

Et, dans un ordre de principes moins élevé, lorsqu'il est question du mode d'organisation des pouvoirs publics, ne rencontre-t-on point des adversaires de la Révolution qui s'entêtent de parlementarisme, qui se persuadent que cette sauvage ennemie de tout ordre et de tout bien sera contenue et vaincue lorsqu'une représentation nationale, émanant d'un corps électoral suffisamment épuré, donnera une satisfaction tempérée au principe de la souveraineté nationale, par l'influence prépondérante qu'elle s'arroge dans l'État au mépris de la Couronne, celle-ci n'étant plus, avec ses prérogatives effacées, qu'une ombre de pouvoir à qui on fait grand honneur en l'appelant la meilleure des républiques.

On voit ces conservateurs parlementaires, fort disposés, d'une certaine façon, à la réaction, s'effrayer du principe qui seul peut rendre efficace la réaction monarchique. La légitimité avec ses conséquences naturelles, avec son roi vraiment roi, leur inspire mille défiances. A les en croire, aucun principe n'est engagé en cette

question de la légitimité. Ils paraissent avoir oublié que la vraie force politique n'est pas dans le nombre, si épuré qu'il soit, mais qu'elle est seulement dans le droit et dans les principes qui sont la base du droit. Un gouvernement qui n'a pas de légitimité n'est pas un gouvernement. Tout pays régulièrement constitué a la sienne, qu'il ne fait point à son gré, à un instant donné, mais que la justice et le temps ont consacrée. Les États-Unis d'Amérique, par exemple, ont une légitimité républicaine que l'on ne conteste pas, et à laquelle cette nation, toute moderne pourtant, n'entend point qu'on porte atteinte. Les peuples à qui la tradition, expression et sanction de la volonté nationale, a fait une légitimité monarchique, ne peuvent point impunément la laisser briser par le caprice des partis. Avec la légitimité méconnue ils perdent la force politique appropriée à leur constitution de peuple, la seule force qui ait la puissance de les sauver de l'instabilité et du désordre. Chez de tels peuples, ou bien l'on restaurera la légitimité royale, qui, ayant seule le droit, a seule la vraie autorité, ou bien l'on restera privé de toute autorité solide dans un État où la politique flottera au gré de toutes les cupidités et de toutes les révoltes. Car toutes les institutions que l'on tenterait de fonder seraient toujours entachées du vice originel de l'offense au droit et de *l'insurrection* contre la volonté traditionnelle du peuple. Par cela seul la nation serait en état de révolte contre la nature de l'être national, qui n'est pas d'un jour et qui est fait pour se conserver, par la puissance de la tradition, à travers les âges.

Méconnaître ces principes, c'est rester en deçà de ce

que demande la réaction contre la Révolution, parce que c'est renoncer à la seule force d'autorité qui puisse grouper les éléments de résistance capables de mettre fin au désordre révolutionnaire. Repousser la légitimité du pays dans lequel on veut restaurer l'ordre, c'est, par une étrange contradiction, laisser subsister la Révolution en principe, tout en la combattant dans les faits. C'est rendre d'avance stériles tous les efforts que l'on fait pour la vaincre.

Quant à l'autorité dans la société domestique, question sur laquelle il semble que l'accord devrait se faire plus facilement parmi des hommes qui poursuivent la restauration d'un ordre social chrétien, tous veulent-ils résolument tout ce qui serait indispensable pour rendre à l'autorité paternelle son efficacité, à la famille sa consistance? Les arrangements du Code civil ne conservent-ils pas chez certains, même dans les rangs où l'on répudie l'œuvre de destruction révolutionnaire accomplie dans la famille, ne conservent-ils pas une trop grande faveur? Tous consentent-ils à accorder une sanction nécessaire à l'autorité paternelle en garantissant au père, dans une mesure suffisante, la liberté du testament? Tous sont-ils convaincus de la nécessité de modifier les règles sur les partages, si l'on veut assurer la durée de la famille par la fixité des patrimoines? Et qu'on n'objecte pas que ce sont là des choses secondaires, des détails d'organisation. Ce sont des conditions extérieures, il est vrai, mais des conditions indispensables de la bonne constitution de l'être moral de la famille, car on oublie trop aisément qu'il en est des existences collectives ou êtres moraux comme des individus; que, dans l'u-

nité de la personne, l'âme ne peut déployer son activité et réaliser les destinées de l'être, si elle ne trouve dans les choses qui se rapportent au corps les moyens et l'assistance nécessaires.

Lorsqu'il s'agit de la grande question sociale et politique du temps, de celle à laquelle toutes les autres vont aboutir et qui les domine toutes, de la question de la liberté, les divergences sont bien plus accentuées. C'est là que beaucoup restent en deçà de ce que la réaction réclame impérieusement. Sans doute, on ne s'accommode *ni de la liberté turbulente*, *ni de la liberté malpropre*. Mais combien sont séduits par les fausses conceptions du libéralisme sur la liberté de conscience! Combien sont enclins à respecter la liberté de l'erreur et du mal, lorsqu'elle ne viole pas immédiatement l'ordre extérieur de la société! Combien sont prêts encore à répéter les paroles d'un illustre orateur au congrès de Malines : « Peut-on aujourd'hui demander la liberté pour la vérité, c'est-à-dire pour soi, et la refuser à l'erreur, c'est-à-dire à ceux qui ne pensent pas comme nous? »[1]

Dans la fraction des réactionnaires sur lesquels la timidité, la prudence, si l'on veut, souvent aussi l'illusion moderne, font sentir leur énervante influence, dans ce parti de conservateurs chrétiens plus ou moins timorés, on a assurément bonne intention de combattre la Révolution et vif désir de la chasser du gouvernement de nos sociétés; mais on ne voit pas, malgré l'expérience de tous les temps, malgré les leçons très significatives de la politique contemporaine, qu'en des luttes de ce genre on ne peut vaincre que par les principes, par la droiture qui les accepte franchement, sans réti-

cence, et par le courage qui en tire avec fermeté les conséquences naturelles. Parmi ceux qui défendent avec tant de circonspection la société menacée des derniers périls, on ne comprend pas qu'on ne désarmera jamais par des concessions un ennemi que la moindre de nos affirmations, si atténuée qu'elle puisse être, met en fureur, et que son fanatisme aveugle a rendu implacable. L'application des principes peut réclamer des ménagements suivant les temps et la disposition des esprits, mais jamais ces ménagements ne peuvent aller jusqu'à des atténuations dans lesquelles les principes disparaissent. Pratiquer de tels ménagements, c'est tout simplement jeter les armes devant l'ennemi, et l'on n'a jamais entendu dire que la manœuvre « de la crosse en l'air » ait procuré la victoire, ni même qu'elle ait sauvé le vaincu de la captivité du vainqueur.

VIII.

Rester en deçà des réactions nécessaires sur les principes, et sur tout ce qui se rattache étroitement aux principes, c'est compromettre l'œuvre de salut à laquelle on se dévoue et perdre le fruit de sacrifices accomplis avec une abnégation qui ne pourrait, sans injustice, être mise en doute. Mais il y a, nous l'avons déjà dit, des erreurs, des méprises en sens inverse. Il y a cette erreur qui ne distingue pas assez, dans la vie et dans l'organisation de la société, ce qui reste et doit rester toujours de ce qui passe et se modifie avec le temps. Il y a cette méprise qui fait que certains considèrent comme des

choses essentielles, intimement liées aux principes, des institutions, des réglementations qui répondent à un état social particulier, institutions et réglementations qu'on ne peut restaurer lorsque cet état social s'est modifié et a été remplacé par d'autres arrangements, soit dans l'existence politique, soit dans les relations de la vie privée et dans l'ordre de l'activité économique.

Tout à l'heure, nous nous sommes trouvés en présence d'une exagération de circonspection et d'une certaine défiance à l'égard de la cause dont on poursuit le triomphe. Ici, la situation est à l'inverse : il y a une certaine exagération d'intrépidité résultant d'une extension arbitraire du principe de la résistance aux nouveautés pernicieuses du temps.

Sous l'empire du sentiment qui pousse à réagir partout et toujours contre un mal qui s'offre, hélas! partout et ne fait que croître de jour en jour, on arrive aisément à prendre pour des vérités incontestables, bien que méconnues, des vues personnelles qui n'ont rien de fondé en réalité, et qui ont leur origine dans une certaine impression d'horreur pour tout ce qu'a fait la Révolution et de commisération pour les misères dont elle accable nos Sociétés.

Il faut rendre à l'autorité la force qu'elle n'a plus, c'est hors de doute pour tout homme qui a l'intelligence des conditions normales de la vie sociale. Mais parfois ne pousse-t-on pas trop loin les conséquences de cette vérité incontestable, lorsqu'on en vient à réclamer un établissement de pouvoir absolu que l'on confond avec l'autorité royale et qui n'est que du césarisme ; lorsqu'on propose d'étendre le bras de César partout,

même dans les relations privées, pour rendre à la société une tranquillité d'existence et une régularité de mouvement qu'elle ne connaît plus depuis que les idées et les habitudes révolutionnaires l'ont envahie. Ceux-là, s'ils étaient les maîtres, comprimeraient, sous le poids d'une réglementation à outrance, le mouvement naturel et vital de la société et paralyseraient des libertés légitimes qui contribuent à sa prospérité et à sa puissance.

Sous le régime révolutionnaire, l'anarchie a son point de départ dans la représentation nationale faussée par la loi du nombre et poussée à tous les empiétements par un faux principe de souveraineté nationale. Alarmés de ce désordre, certains, et des mieux intentionnés, concluent qu'il faut en finir avec le système de l'intervention des gouvernés dans le gouvernement et que, tout au plus, on peut admettre que les délégués des principaux groupes d'intérêts viennent, à titre purement consultatif, aider la véritable autorité, l'autorité royale, à trouver la voie la plus sûre pour établir le règne d'une liberté utile et pour faire prévaloir l'intérêt véritable de la nation [1].

[1] Dans un écrit récent, un éminent jurisconsulte, l'un des plus éloquents et des plus fermes défenseurs du droit royal et de la liberté de l'Église, s'exprime en ces termes au sujet des libertés politiques auxquelles notre époque est attachée :

« Personne ne nie aujourd'hui, et alors déjà (en 1789) aucun esprit éclairé et désintéressé ne méconnaissait la nécessité de réformes profondes dans la constitution de l'ancienne société. Les privilégiés avaient cessé de rendre les services dont leurs avantages étaient le salaire : les priviléges devaient disparaître avec la cause qui les avait rendus légitimes. Je n'entends pas, vous le comprenez, justifier les injustices dont cette abolition fut accompagnée. La nécessité d'un contrôle efficace et régulier imposé au gouvernement dans l'administration des finances était deve-

Les difficultés économiques sont graves sous l'empire du régime de concurrence inauguré en 1789. Les complications qu'il fait naître se traduisent fréquemment, pour les classes qui vivent de leur travail, en souffrances périodiques; elles ont pour conséquence une incertitude de l'existence aussi fatale pour les mœurs que pour le bien-être des ouvriers. Et voilà qu'on s'en prend à la liberté même du travail et qu'on la rend responsable des misères qui sont l'effet du désordre profond répandu dans toute notre vie par l'abandon de la loi divine et l'explosion de toutes les cupidités affranchies du joug. On en vient à ne plus voir de remède que dans une prompte restauration de certaines institutions qui limitaient cette liberté, en un temps où la vie commerciale, industrielle, économique, était, pour les conditions d'étendue et d'emploi des forces, toute différente de ce qu'elle est aujourd'hui. Aurait-on oublié qu'en fait de confiscation de la liberté comme en toute autre chose, il n'y a que le premier pas qui coûte? Ne voit-on pas qu'une fois la liberté économique sacrifiée, les pouvoirs politiques du jour, ces pouvoirs toujours si combattus, qui ont tant de peine à comprimer le désordre et à

nue évidente. A ces réformes, le plus grand nombre des privilégiés et le roi se prêtaient sans résistance. Le vœu d'égalité avait été émis par les notables. Sur ce point, les *Cahiers*, on peut le dire, étaient à peu près unanimes. Dans sa déclaration du 23 juin 1789, le monarque décrétait ces deux articles. Il reconnaissait que les impôts devaient être votés par les États généraux et répartis sur les biens des trois ordres... Quelle âme française se consolera jamais de la déviation imposée par la folie antireligieuse, par les ambitions jalouses et les haines irréconciliables des sectaires, à ce mouvement généreux que le légitime successeur de Louis XVI, dans son manifeste du 4 juillet 1871, appelle avec raison « le mouvement national de la fin du dernier siècle ». (*Dix ans de l'histoire du droit*, par M. Lucien Brun. Grenoble, 1882.)

faire prévaloir l'ordre, trouveront commode d'étendre sur la plupart des libertés, par des raisons analogues, la proscription portée contre la liberté économique? N'a-t-on pas prévu *qu'un jour pourrait bien venir, où les libertés les plus précieuses pour l'accomplissement des fins de la vie morale se trouveraient soumises au même joug qui pèserait sur la liberté dans la vie matérielle?*

IX.

Voilà comment se trouvent éloignés les uns des autres, quelquefois même séparés, des hommes que devraient tenir étroitement unis leur commune aversion pour le désordre et leur commune affection pour la puissance dont l'autorité, directement émanée de Dieu, peut seule y remédier. Les uns n'osent pas assez, les autres osent trop. Les uns accordent trop à la liberté, les autres concèdent trop au pouvoir. Les uns se rapprochent du libéralisme, les autres du césarisme. En considérant ces divergences, on se rappelle involontairement les vers du grand comique français :

> Les hommes, la plupart, sont étrangement faits,
> Dans la juste mesure on ne les voit jamais.

C'est une imputation grave, lorsqu'elle s'adresse à des partis qui visent à l'action, que celle de n'être point dans la juste mesure.

Rester dans les généralités, quand on établit de pareilles classifications, aurait cet inconvénient, que chacun des intéressés pourrait prétendre que les dissidences n'exis-

tent que dans l'imagination de celui qui les signale. D'un autre côté, parcourir tous les groupes de l'armée de la réaction, pour définir l'attitude de chacun, serait un travail assez long, délicat à accomplir à cause des nuances qui séparent les groupes, et qui n'aurait, pour les conclusions générales, qu'une utilité médiocre. Un procédé moins compliqué et non moins probant, plus probant même parce qu'il concentrerait et résumerait la question, serait de prendre les deux groupes les plus en vue et les plus décidés dans le *mouvement* de restauration chrétienne et conservatrice, et de rechercher comment l'un peut s'être trop avancé, comment l'autre peut être resté trop en arrière. Par ce procédé j'aurai, sans me perdre dans les détails, établi la réalité de la situation sur laquelle j'appelle l'attention et la réflexion.

On a pu déjà pressentir que j'ai en vue, d'abord, le groupe formé par l'école de la *Réforme sociale*, dont le fondateur illustre a laissé, dans la science politique, une trace qui ne s'effacera pas, et, dans le cœur de tous ceux qui admirent l'intrépidité, l'honnêteté et le désintéressement mis au service de la vérité, un souvenir ému et reconnaissant. On a bien compris aussi que le second de ces groupes qui doivent me fournir la preuve de ce que j'avance, c'est le groupe des *Cercles catholiques d'ouvriers*, association fondée sur les plus purs sentiments de l'abnégation et de la fidélité catholiques, où la charité intelligente et dévouée, telle que notre âge la réclame, déploie toutes ses ressources pour la solution pratique du grand problème imposé à notre époque : la réconciliation des classes par les bienfaisantes influences de l'esprit chrétien.

X.

Il ne s'est pas produit de notre temps un courant de réaction plus décidé que celui dont l'école de la réforme sociale a pris l'initiative sous la vigoureuse impulsion de M. Le Play. Ce sera l'éternel honneur de ce grand homme de bien d'avoir, avec autant de courage que de sagacité, répudié les préjugés les plus populaires de la société moderne, dénoncé les tendances antisociales des principes de 89, et montré, par la plus efficace des preuves en un siècle positiviste, par les faits, que, si les peuples contemporains ne rompent pas avec ces faux principes, ils sont irrémissiblement perdus.

Qu'en certains points de détails, ce vif et salutaire mouvement de réaction ait dépassé la mesure ; que ses auteurs aient parfois trop incliné vers le passé, trop vanté les choses anciennes parce qu'elles sont anciennes, trop facilement admis que ce qui a duré, ayant fait par cela même preuve de force, porte en soi le caractère d'une vérité et d'une utilité sociale générales, je ne le voudrais pas contester. Toutefois, il est à remarquer que cette nuance d'exagération, et cet archaïsme en matière sociale, s'explique comme l'effet naturel, presque inévitable, du sentiment de réprobation que soulève, dans les âmes honnêtes, le mépris insolent des sectateurs de 89 pour toute tradition [1].

[1] M. Le Play, en bien des questions, notamment en *ce qui concerne* la liberté du travail, a reconnu la nécessité de tenir compte des *change*ments survenus dans le mode d'exercice du travail et dans la condition des hommes. Il énonce très nettement cette vérité générale dans *La constitution essentielle* de l'humanité : « Les améliorations qui peuvent amener la réforme ont pour base principale la *conciliation* de l'esprit de tradi-

On peut n'être pas d'accord avec M. Le Play sur certains points accessoires de son plan de réaction économique et politique. Mais, dans son ensemble, dans ses grandes lignes, ce plan est ce qu'il devait être pour provoquer une sérieuse organisation de résistance aux progrès du mal révolutionnaire et déterminer nos contemporains à accomplir les efforts nécessaires pour en triompher. Là n'est point le côté faible de la réforme sociale de M. Le Play.

Bien loin qu'on puisse reprocher à M. Le Play d'avoir dépassé la mesure de ce qui est vrai et utile dans ses plans de réaction, on peut trouver, au contraire, qu'il reste en deçà de ce que comporte, de ce que réclame la vérité doctrinale et pratique, en une question qui est en même temps de principe et de fait. On peut lui reprocher de fair, en quelque sorte, les principes, lorsqu'il prétend trouver dans la coutume la base de toute sa réforme, et et qu'il fait de la tradition le criterium de toutes ses conceptions sociales.

L'autorité de la tradition, avec la portée qu'on semble lui donner dans l'école de la réforme sociale, soulève de sérieuses objections, au point de vue doctrinal, aussi bien qu'au point de vue pratique.

S'il s'agit de principes, on ne voit pas comment on pourrait accepter la tradition, la coutume, c'est-à-dire la suite persistante des faits sociaux, comme le criterium des institutions et comme la base principale de la réforme sociale [1].

tion avec l'esprit de nouveauté, c'est-à-dire la distinction qui, à chaque époque, doit être établie, dans la constitution essentielle, entre les principes permanents et les coutumes variables, selon le changement des mœurs et la transformation des lieux. » (P. 246.)

[1] Lorsque M. Le Play établit les règles de conduite de la presse appelée

La tradition n'est point, par elle-même, un élément de certitude sociale. Elle n'a une autorité indiscutable que lorsqu'elle est reconnue conforme aux vrais principes de la vie sociale. Personne ne songera à contester, au point de vue doctrinal, cette appréciation de la valeur de la tradition. Voilà pour la théorie.

Quant à la pratique, la tradition ne peut avoir d'influence décisive que lorsqu'elle aura été justifiée par des raisons de doctrine. L'homme n'obéit, en définitive, qu'à ce qu'il sait être la vérité. Le fait n'a pour lui de valeur absolue et de force obligatoire que s'il l'a reconnu conforme aux principes qui seuls règlent sa conduite et seuls ont autorité sur sa volonté.

Dans les spéculations de l'école de la réforme sociale, la tradition donne habituellement des résultats justes, parce que, dans nos sociétés formées par le christianisme, la tradition concentre en elle les résultats de l'ac-

à répandre et à soutenir ses idées, il n'admet que l'autorité des faits et recommande une sorte de doute méthodique quant aux principes : « Le rédacteur en chef et les collaborateurs s'inspireront exclusivement des « faits sociaux », ou du moins se soustrairont autant que possible à la pression des « idées préconçues ».

Les principes sont certainement des idées préconçues, car ils s'imposent d'autorité avant toute investigation sur le fait.

« Selon les enseignements de l'histoire, confirmés par l'observation des sociétés contemporaines, toutes les races prospères ont vu, dans les dix commandements du Décalogue, la formule de la distinction qui doit être établie entre « le bien et le mal ». Depuis le premier âge de l'humanité, les sages ont considéré « la paix » comme le *criterium* du bien, « la discorde » comme le *criterium* du mal ». (*La Constitution essentielle de l'humanité*, § 11, pp. 244 à 246.)

Suivant cette conception des principes qui assurent le bien social, le Décalogue est écarté en tant qu'idée préconçue ; on lui reconnait autorité parce que toutes les races *prospères qui* vivent dans la *paix*, c'est-à-dire dans le bien, l'ont accepté comme loi.

Dans cette théorie, lorsqu'on invoque des *principes*, c'est, en définitive, aux faits que l'on se réfère.

tion salutaire de l'Église sur les mœurs et sur les lois à tous les degrés de la vie sociale. A prendre les choses en général, pour nos anciennes sociétés, la situation était satisfaisante, parce que les institutions justes en elles-mêmes, conformes aux principes supérieurs de la vie morale, répondaient aux nécessités et aux convenances du temps. Par le respect des principes, par le bon sens que développent les influences chrétiennes, nos vieilles races européennes avaient réalisé, pour l'époque, les meilleures formes d'organisation dans tous les genres de rapports et d'activité sociales. Il y a donc, en une telle condition, *une forte présomption que la pratique traditionnelle* de nos pères nous donnera des enseignements utiles, et qu'elle nous mettra sur la voie des principes. Ce ne peut être toutefois qu'une présomption, sans autorité décisive.

Mais il y aura bien plus, lorsqu'à la force de la tradition se joindra la force des principes. Si la tradition se trouve conforme aux principes, elle acquerra une autorité invincible. Il sera alors établi que la coutume, les institutions, conformes aux principes, sont excellentes en fait, puisqu'elles ont procuré aux générations successives qui les ont pratiquées la paix et la prospérité. Et cette autorité sera attribuée à la tradition sans préjudice de l'influence des circonstances sur la coutume. Les principes, restant saufs, pourront être appliqués d'une autre façon. La coutume alors pourra se modifier suivant le changement des temps sans aucune altération des principes, ce qui ne serait pas si les principes et la tradition étaient identifiés. Prendre la tradition comme pierre de touche des institutions sociales n'est-ce pas s'exposer à

confondre des choses contingentes et variables, dont le règne a pu se prolonger un certain temps, avec les institutions essentielles dont nulle société ne pourrait se passer? N'est-ce pas compromettre l'autorité des principes, autant que la liberté que doivent conserver les peuples de modifier leurs institutions lorsque les conditions extérieures et contingentes de leur vie sociale ont changé?

Mais, hâtons-nous de le dire ? si l'on peut trouver que, dans l'œuvre de M. Le Play, les principes s'effacent trop et ne se montrent habilement que sous le couvert de la tradition, on ne peut néanmoins reprocher à cet esprit éminent qui au fond eut, dans la dernière partie de sa vie, des principes bien arrêtés, de n'avoir pas su où il voulait conduire la société. Il la conduisait à la restauration chrétienne, cela est incontestable, mais la question est de savoir si, pour arriver à son but, il prenait le bon chemin; s'il pouvait se flatter de ramener à la vérité, par sa méthode, le gros de la société, ce qui est le résultat nécessairement poursuivi en toute œuvre de restauration sociale.

Ce que l'on peut reprocher à M. Le Play, ce n'est donc pas d'avoir dépassé la mesure en sa tentative de réaction, c'est bien plutôt de n'avoir pas suffisamment posé les principes qui doivent servir à la société de point d'appui pour opérer son mouvement de retour vers son état normal.

L'erreur capitale de la Révolution, la principale, la vraie source de tous les maux qu'elle répand sur nous, c'est qu'elle prétend constituer la vie sociale sans Dieu. M. Le Play a toujours vigoureusement protesté contre

cet égarement d'impiété radicale; il a, par sa méthode d'observation, apporté une confirmation nouvelle à cette antique vérité : que sans Dieu il ne peut y avoir de lien social; il a prouvé que, là où l'homme règne seul, l'équilibre des forces sociales est fatalement rompu. Mais a-t-il suffisamment poursuivi les conséquences de ces vérités? N'a-t-il pas, sans en avoir conscience, donné des armes à l'esprit révolutionnaire lorsque, tout en faisant appel à l'autorité de Dieu pour maintenir le lien social à tous les degrés, il s'en remet à la concurrence des doctrines, et à la libre discussion, pour restaurer dans la conscience sociale le principe de l'autorité de Dieu et de la soumission due à sa loi?

C'est ainsi que M. Le Play attribue la prospérité de l'Angleterre « à la liberté accordée d'abord aux branches *dissidentes du protestantisme*, et de plus en plus acquise à tous les cultes ». Sous l'empire de la même pensée, il exalte « les heureux résultats constatés en France à la suite du pacte promulgué en 1598 par Henri IV ». Toujours sous la même préoccupation, il croit pouvoir affirmer « que si les croyances se sont affermies en Angleterre, tandis qu'elles s'affaiblissaient en France, c'est que la paix sociale, en créant l'émulation entre les orthodoxes et les dissidents, rendit à la société anglaise les stimulants que lui donnait jadis la lutte de l'Église contre le schisme et l'hérésie; que l'Angleterre n'a pas cessé de jouir des bienfaits de cette émulation, tandis que la France en a été privée de 1685 à 1788 [1]. »

[1] *La Réforme sociale en France*, t. I, pp. 144 à 150, 5e édition.
M. Le Play dit la même chose pour les États-Unis. (*Ibid.*, pp. 163 et 164.)
La même pensée se retrouve dans la *Constitution essentielle de l'huma-*

Cette conception libérale, qui tranche si fort sur les répulsions de M. Le Play pour les principes de 89, s'accuse particulièrement quand il s'agit de l'enseignement. « L'Université actuelle de Paris, laquelle a son siège à la Sorbonne, est fondée sur l'alliance de l'orthodoxie religieuse avec les vérités de l'ordre physique. L'une des plus récentes, l'Université de Londres, créée par une charte royale de 1837, exclut spécialement du cadre qu'elle embrasse les connaissances relatives à la religion. L'université de la réforme sociale occupera, entre ces deux établissements, une situation intermédiaire. Elle différera de l'Université actuelle de Paris en laissant à ceux qui en sont chargés l'enseignement des vérités qui touchent directement à l'ordre surnaturel. Elle différera de l'Université de Londres et comprendra dans son enseignement toutes les vérités qui, touchant à la fois à l'or-

nité. « Tous les maux déchaînés par la *crise du seizième siècle* se trouvèrent guéris en Europe vers le milieu du dix-septième siècle. Assurément la rupture de l'unité religieuse se faisait sentir ; mais, par compensation, la paix rétablie entre les cultes rivaux avait développé une émulation salutaire. Les mœurs du clergé européen ont été réformées sous l'influence des *contrôles réciproques*; et les conflits soulevés à l'époque de la renaissance sont maintenant apaisés grâce à une sage interprétation du Livre saint..... Les bienfaits du nouveau régime sont plus visibles encore dans les localités où les divers clergés se concertent pour améliorer l'état moral de leurs ouailles. » — (P. 230 à 233.)

Voir encore la *Réforme sociale*, t. III, p. 303 : « La tolérance, ainsi constituée par la corruption des hommes et la force des choses, n'a pas seulement rétabli la paix en Occident, après une longue époque de massacres et de guerres civiles, elle a balancé en partie le vice inhérent à son principe, c'est-à-dire aux libertés simultanées du bien et du mal; *elle a initié les peuples à la pratique de plusieurs grandes vertus*; *elle a souvent rappelé les âmes à l'application du principe de charité qui, dans l'Évangile, complète les préceptes du Décalogue.* »

Le faible de M. Le Play pour la libre concurrence en matière de doctrines s'explique d'autant moins que personne n'a fait ressortir avec plus de force le *penchant natif de l'homme vers le mal.*

dre physique, moral et religieux, peuvent être établies par la méthode d'observation [1]. »

N'est-ce pas l'enseignement neutre que recommande ici le chef de l'école de la réforme sociale? Ce système, réprouvé par l'Église, semble bien être, en effet, une conséquence de cette conception étroite et erronée qui écarte toutes les idées préconçues, sans excepter les principes, pour appliquer avec plus de rigueur la méthode d'observation.

Il est impossible de se le dissimuler : le principe libéral est au fond de cette théorie qui nous vante la concurrence, pour l'ordre moral aussi bien que pour l'ordre des intérêts.

Il est donc acquis que cette école, qui a inauguré le mouvement de réaction le plus déterminé contre les erreurs, les préjugés et les tyrannies de la Révolution, écarte de son plan de bataille celle de toutes les réactions qui devrait être accomplie la première, la réaction contre la liberté de l'erreur, source principale des progrès que la Révolution fait dans les âmes. Lorsqu'elle réclame la neutralité de l'enseignement, cette école, si sincèrement religieuse, oublie qu'elle atténue et prive de toute efficacité une autre réaction dont les entreprises récentes de la Révolution nous montrent l'urgence : la réaction contre l'athéisme, réaction qui ne peut être accomplie sérieusement que par un enseignement fondé sur les principes positifs de la religion.

L'école de la réforme sociale ne court-elle pas grand risque de voir échouer tout son dévouement et tous ses

1 *La Constitution essentielle*, p. 233.

efforts, parce que, sur ces questions vraiment essentielles, elle reste en deçà des réactions nécessaires.

XI.

On ne peut éprouver aucune inquiétude de ce genre quand il s'agit de l'œuvre des cercles catholiques d'ouvriers. Il règne dans ce groupe un esprit d'apostolat catholique qui jamais ne se prêtera à aucune composition avec l'erreur moderne. On ne verra jamais ces vaillants promoteurs du règne social du Christ en deçà des réactions nécessaires. Leur tendance toute militante est au contraire de s'avancer au delà.

Tous, dans les cercles, sont militants, mais tous ne le sont pas de la même façon. Il ne faudrait pas confondre les aspirations d'un certain nombre de membres de l'œuvre avec les vues et la ligne de conduite de l'œuvre elle-même.

L'œuvre des cercles est vaste comme la passion même du bien qui lui a, dès le commencement, imprimé l'impulsion. Le travail infatigable de l'assistance prêtée sous toutes les formes à la classe ouvrière, la recherche incessante de tous les moyens de soulager le peuple du fardeau dont l'industrialisme moderne l'accable, l'intrépidité à aborder toutes les difficultés économiques et à en chercher la solution par l'association, toute cette incessante activité se déployant sous l'autorité rigoureusement obéie de l'Église, soutenue par une ingénieuse et puissante organisation de toutes les forces charitables, tel est le tableau que nous offre cette œuvre que la Révolution honore particulièrement de sa haine et qui pro-

voque, contre cette grande ennemie de tout bien, la plus complète et la plus efficace des réactions.

On conçoit que, dans une œuvre qui embrasse tant d'œuvres particulières, des tâtonnements puissent se produire. On conçoit que l'unité qui y règne absolument, quant au principe et quant au but, n'exclue pas certaines divergences, et que quelques-uns portent plus loin que le grand nombre l'audace de leurs initiatives.

Lorsqu'on se trouve en présence de désordres, de corruptions et de souffrances populaires telles que celles qui affligent et inquiètent les sociétés modernes, comment ne pas chercher dans tous les sens le remède que l'on sent être si nécessaire? Il est d'ailleurs assez naturel qu'en une pareille situation on se tourne vers les époques qui n'avaient point à souffrir de ces désordres. Il est difficile qu'on ne soit pas tenté de demander aux institutions économiques de ces temps de paix sociale et de félicité relative un moyen de mettre fin aux maux qui pèsent aujourd'hui sur les classes industrielles.

Dans l'œuvre des cercles, un groupe, qu'il ne faut pas confondre avec l'œuvre elle-même, a pris cette direction [1]. Dans ce groupe, le zèle charitable a fait un peu trop oublier que les temps ne sont pas toujours les mêmes; que, suivant les circonstances, l'organisation économique peut se modifier; que les institutions qui ont réussi en un certain milieu social ne peuvent, en d'autres milieux, produire aucun bien; qu'elles pourraient, au contraire, être l'occasion d'un grand mal.

[1] Pour la justification de cette assertion voir diverses pièces publiées par le *Conseil des études* de l'œuvre, notamment le rapport et avis n° VIII. — (*L'Association catholique*, avril 1882, p. 511.)

Ne serait-ce pas en effet un grand mal que de livrer l'ordre de l'activité privée à la réglementation de l'État, alors que la morale et la stricte justice ne commandent point de lui imposer des limites? Ne serait-ce pas un mal que de rompre avec des libertés économiques si étroitement liées avec d'autres libertés qui sont notre sauvegarde, en des temps où l'État se fait aisément persécuteur, et abuse fréquemment, au détriment de l'Église et de la famille, de son pouvoir réglementaire? Les lois qui ont de tels résultats, celles même qui ne font que les préparer et y conduire, comme celles que propose M. de Bismark, sont à redouter. Ce sont de dangereux expédients qui n'ont d'autre effet que de hâter l'invasion du mal qu'elles veulent conjurer. D'ailleurs la liberté, quand ce n'est pas la liberté du mal, est une chose souhaitable, et les contraintes qu'on lui impose, hors les cas de nécessité sociale certaine et justifiée en principe, sont toujours fâcheuses à porter!

Ceux des membres des cercles que leur ardente sympathie pour la classe ouvrière, et un dévouement charitable admiré de tous, ont poussés à ce retour vers le passé, se sont laissé séduire par les principes d'ordre et d'assistance mutuelle qui régnaient dans les anciennes corporations ouvrières. Ils n'ont pas assez recherché si ces corporations, dont le travail était privilégié et réglementé, pouvaient se concilier avec l'extension que les relations économiques ont prise de nos jours, et avec les procédés nouveaux dont se sert l'industrie.

Sous l'empire d'une préoccupation très naturelle, le conseil des études des Cercles a essayé de justifier son penchant pour la corporation de l'ancienne industrie par

des raisons de justice. Ces raisons, si elles étaient fondées, entraîneraient cette conséquence : que l'État, pour remplir tout son devoir, aurait à intervenir dans le débat sur le salaire, et à pourvoir, d'une façon ou d'une autre, à ce que la rémunération du travail soit toujours suffisante pour parer à tous les accidents et à toutes les chances mauvaises auxquels la vie ouvrière est exposée.

Ici apparaît le socialisme d'État, auquel conduisent forcément les arguments de justice absolue employés pour justifier le retour aux anciennes institutions économiques. L'Allemagne conservatrice, qui a fourni aux partisans de l'ancien régime du travail leurs arguments, avoue ouvertement son penchant vers des solutions qui ont leur origine dans les conceptions de l'école socialiste.

M. de Bismark s'en est expliqué avec une netteté de pensée, une clarté d'expressions, qu'on ne rencontre pas toujours dans les écrits des théoriciens allemands du socialisme cathédrant ou de leurs imitateurs. « On m'a reproché, dit-il, de faire du socialisme. Selon moi, l'État devrait s'accoutumer à en faire un peu plus, et devrait aller au-devant des besoins de la nation aussi sur le terrain des réformes sociales... Si vous croyez que le socialisme m'effraie, je puis vous dire que j'ai surmonté cette crainte depuis longtemps [1]. »

N'est-il pas clair que le retour vers le passé, lorsqu'il s'opère d'une telle façon, dépasse la mesure des réactions

[1] Séance du Reichstag du 12 juin 1882. (Voir l'*Union* du 15 juin).
Chez un césarien comme M. de Bismark, ce langage n'a rien qui puisse surprendre. On le conçoit moins lorsqu'on le trouve dans la bouche d'hommes qui se font honneur de défendre, contre l'État moderne, les principes de la liberté chrétienne.

nécessaires et légitimes? Une réaction de ce genre n'a pas seulement l'inconvénient de n'être point justifiée par les principes de la saine et vraie justice, de cette justice qui se confond avec le bon sens et qui en a toute la clarté et toute la sûreté; elle a encore ceci de regrettable qu'elle pourrait compromettre, dans l'esprit de plusieurs, les réactions sans lesquelles notre société succombera sous les assauts de la Révolution.

La réaction qui doit ramener notre monde industriel à la corporation ouvrière est légitime et nécessaire, assurément. Elle servira de base à la reconstitution de l'ordre économique dans les sociétés modernes, mais à une condition : c'est qu'elle ne rompe point avec des droits et des arrangements de la vie politique et de la vie privée que rien, dans les principes de la morale, ne condamne, qui ont pénétré profondément dans nos mœurs et que nos lois ont consacrés. Contre ces habitudes et contre ces lois, la réaction ne serait pas justifiée et, de plus, elle est impossible.

A part quelques théoriciens qui ne se rendent pas exactement compte de la portée de l'intervention officielle dans les choses d'équilibre économique, et notamment dans les difficultés sur le salaire, la répulsion pour le socialisme d'État est générale. Tous sentent bien qu'il y a une question sociale et ouvrière, et que là est le grand péril du temps. Mais le grand nombre a la conviction que les remèdes qui viendraient de la réglementation légale seraient pires que le mal.

Garantir à l'ouvrier un minimum de salaire, quelque voie que l'on prenne pour y arriver et quelque raison que l'on allègue pour justifier la mesure, sera

toujours une pratique de socialisme. Certains l'expliquent par des raisons utilitaires et par le droit humanitaire de l'égalité dans la jouissance ; d'autres veulent l'appuyer des arguments d'une justice distributive chrétienne dont ils faussent la notion et exagèrent la portée. Des deux côtés, le résultat est le même : on substitue, dans l'ordre économique, l'action du pouvoir à l'action de la liberté, et c'est à quoi l'esprit public aujourd'hui répugne. Césarisme humanitaire ou césarisme chrétien, si ces deux mots ne jurent pas de se trouver associés, c'est toujours du césarisme. Notre société serait-elle donc réduite, après tant de siècles de christianisme, à n'avoir que le choix entre ces deux sortes d'absolutisme?

La vérité, c'est que la justice chrétienne n'exige pas que l'État s'interpose entre le patron et l'ouvrier pour garantir à ce dernier une existence convenable; ce qu'elle exige, c'est que la société soit ordonnée de façon à rendre facile la tâche du travail, en quête de la subsistance; que l'on contienne les cupidités, qu'on réprime les abus qui, en violant le droit et en offensant la morale, font tourner contre l'ouvrier une liberté que l'on assure avoir été introduite pour lui; que le régime social soit ordonné de telle manière que l'ouvrier y trouve un ensemble d'impulsions et d'institutions qui favorisent la légitime recherche d'une vie digne et suffisante, qui lui fournissent contre la misère, par la libre action de la charité, un système de préservation et d'assistance efficace. Voilà ce qui est possible et vraiment juste; voilà ce qui est dans les vœux des hommes d'ordre qui, tout en rompant, en matière

sociale, avec la Révolution, ne veulent point rompre avec des libertés qui n'ont rien de révolutionnaire.

Le fait est que, vivant sous un régime social bien différent de cette conception chrétienne, sous un régime de libéralisme qui corrompt la liberté et multiplie les obstacles à l'accomplissement régulier des justes aspirations du travailleur, nous confondons quelquefois le libéralisme avec la liberté. Sous l'empire de cette préoccupation, nous nous imaginons que, pour en finir avec la misère qui tourmente nos classes ouvrières, il faut en finir avec la liberté. Cette confusion est dangereuse et, grâce à Dieu, le bon sens du grand nombre a réussi à s'en préserver.

Rien n'est moins dans les propensions actuelles de l'esprit public français, rien n'est plus opposé aux intérêts de la politique générale de la France que cette répudiation de la liberté, que cette restauration d'institutions de l'ancien régime qui ne répondent à rien d'essentiel dans l'ordre social, et qui sont manifestement en contradiction avec notre mode de vie économique.

Peut-on trouver quelque chose de plus opposé à l'esprit catholique que le césarisme, avec son principe de centralisation des forces sociales sous la main de l'État? La France, qui conserve dans la vie sociale, malgré la faveur qu'elle accorde dans la politique à la Révolution, l'instinct catholique, répugne au césarisme, aussitôt qu'il tente d'exercer son absolutisme sur la vie privée. Lorsqu'elle aura rétabli chez elle un ordre politique vrai, c'est-à-dire chrétien, sa force dans le monde sera de se présenter comme la gardienne et la protectrice de la liberté chrétienne contre les entreprises d'un césarisme

auquel le germanisme protestant accorde une faveur traditionnelle. Revenue à un pouvoir fort parce qu'il sera légitime, fidèle à défendre la saine liberté en même temps que les justes droits de l'autorité, la France ralliera facilement les sympathies des peuples. Elle trouvera dans ces sympathies un point d'appui solide pour sa politique générale. Lorsqu'on n'aura plus à se défier de ses entraînements révolutionnaires, on aimera à trouver en elle une influence protectrice contre des tentatives d'absolutisme toujours à redouter chez des nations dont les forces morales ont baissé par l'action, longtemps acceptée, d'un rationalisme corrupteur.

XII.

L'exemple de ces deux grandes écoles, les plus décidées en matière de réaction, nous fait saisir l'inconvénient, il faut dire plus, le danger qu'il y a, soit à demeurer en deçà, soit à pousser au delà, de ce que réclame la réaction de moralité et de justice imposée aujourd'hui par le strict devoir à tous les gens de bien.

Tout ce qui nous écarte de la juste mesure est à regretter, mais ce qu'il faut éviter par-dessus tout, c'est la défaillance sur les principes. Aussi, entre les deux genres de déviation que nous venons de signaler, celle qui est le fait d'une école formée au sein de l'œuvre des Cercles nous paraît-elle bien moins à redouter que celle dont l'école de la réforme sociale nous a fourni l'exemple. Quand on affirme résolûment, ainsi que le font les Cercles, la vérité intégrale, on est certain de n'omettre aucune des

réactions nécessaires. Que, par un zèle extrême, on dépasse la mesure en un point, l'expérience, la discussion, la droiture de vues et d'intentions de ceux qui apportent leur concours à l'œuvre, auront bientôt fait la lumière sur les illusions et les méprises. Les exagérations seront promptement réprimées, et il restera le zèle pour les principes, qui ne saurait jamais être exagéré. Il restera aussi l'énergie que le zèle inspire, avec la supériorité pratique qu'ont toujours les hommes dont les efforts se concentrent sur un but nettement arrêté.

Nous parlons d'écoles. Ce mot sonne mal lorsqu'il s'agit d'une entreprise qui, pour réussir, exige le concours de toutes les forces individuelles et collectives.

L'unité de vues, de conduite, d'efforts, de laquelle dépend le succès, ne peut venir que de l'union étroite de tous sous la direction de la puissance qui réalise en ce monde la pleine unité de la doctrine et du gouvernement, qui seule a, sur l'ordre social, sur ses principes, ses lois fondamentales, son organisation essentielle, des solutions précises, invariables et connues de tous.

C'est avec l'Église qu'il faut combattre, et non avec telle ou telle école. Les écoles peuvent fournir des auxiliaires, elles ne peuvent pas prétendre diriger l'action. Elles peuvent aider à trouver la solution des questions spéciales, sous l'empire des principes généraux et des règles supérieures. La direction suprême de l'action ne peut appartenir qu'à l'autorité qui marque le but à atteindre et qui décide souverainement de la légitimité des moyens à employer.

Les écoles pourraient nous égarer; parfois elles pourraient nous endormir. L'Église seule nous donne en même

temps l'ardeur et la circonspection, l'impulsion et la mesure. Toujours elle a su protester contre les circonspections nuisibles et inspirer à ceux qui la servent sans arrière-pensée le courage des principes et des revendications nécessaires. C'est par la soumission intégrale à toutes les vérités qu'elle proclame, par la pratique soutenue, non seulement de tous ses préceptes, mais encore de tous ses conseils, que l'on sauvera le monde des deux grands périls qui le menacent : la rage des destructions révolutionnaires et l'engourdissement conservateur.

Un des signes les plus manifestes de la colère de Dieu sur notre génération, qui le néglige et prétend vivre sans lui, serait qu'il nous livrât à des pouvoirs opportunistes, absorbés dans cette torpeur prudente qui laisse le champ libre aux entreprises d'un ennemi dont les haines sataniques ne se reposent jamais.

Revendiquer les principes avec la rigueur nécessaire, travailler à les réaliser dans la pratique sociale, tout en les accommodant, pour les choses contingentes, aux convenances de ce monde qui a subi des transformations si profondes, est une œuvre hérissée de difficultés. Elle réclame tous les dévouements de la science et de l'étude, comme tous les dévouements de la propagande et de l'action. Elle réclame surtout l'abnégation de tout esprit de système et de toute préoccupation exclusive.

FIN.

L'IDÉE MODERNE

DANS LE DROIT DES GENS.

L'ÉTAT ET L'ÉGLISE

DANS LA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE CONTEMPORAINE.



Messieurs, je voudrais attirer votre attention sur un danger particulièrement sérieux auquel la liberté chrétienne peut se trouver exposée. La source de ce danger est dans l'omnipotence de l'État universel, tel que le conçoit aujourd'hui le philosophisme humanitaire, et par lequel il voudrait remplacer la réelle et féconde universalité de l'Église catholique [1].

Vous le voyez, Messieurs, c'est une question de droit des gens que j'aborde ici. Il s'agit des principes sur lesquels les publicistes de l'école rationaliste prétendent fonder l'ordre international. Un examen rapide de l'état des études auxquelles on se livre de nos jours sur cette partie de la jurisprudence, et du caractère des écoles où elle est cultivée, nous fera comprendre l'intérêt qui s'attache pour les catholiques à cette question et le devoir qui leur est imposé de s'employer, sur ce terrain, à la défense de la liberté et des droits souverains de l'Église.

[1] Ce travail a été communiqué, par l'auteur, sous forme de rapport, au congrès des jurisconsultes catholiques réunis à Reims, au mois d'octobre de l'année 1882, et délibérant sur les droits de la liberté et les droits de l'État.

Il est impossible de ne pas être frappé de l'activité qui se déploie, depuis une trentaine d'années dans les travaux du droit des gens, non seulement en Europe, mais dans le Nouveau-Monde. La gravité et la complication des questions de la politique générale, qui croissent avec l'étendue des relations internationales, sont pour beaucoup, sans doute, dans ce retour à des études trop délaissées. Il a toutefois d'autres causes encore qu'il faut chercher plus haut et sur lesquelles il importe d'être éclairé.

La France n'est pas restée étrangère à ce mouvement Bien des questions relatives à la guerre ont été élucidées avec soin. L'académie des sciences morales et politiques de l'Institut de France, par ses concours, a imprimé à ce genre d'études une féconde impulsion. Le domaine international, le régime des fleuves, le droit maritime, les consulats, l'arbitrage, le respect dû à la liberté des personnes et à la propriété privée en temps de guerre, les droits des belligérants à l'égard de l'ennemi, la neutralité avec les nombreuses et délicates questions qu'elle comporte, ont fait l'objet de publications toujours intéressantes et quelquefois de premier ordre. On peut citer chez vous avec fierté, pour ne parler que des morts, les noms de Hautefeuille et d'Eugène Cauchy.

Ce n'est pourtant point en France qu'on a le plus fait pour la renaissance de la science du droit des gens, moins cultivée à la fin du dernier siècle et au commencement du nôtre qu'elle ne l'avait été au XVIe et au XVIIe siècles. L'Angleterre, l'Allemagne, l'Italie, les États-Unis d'Amérique, ont fourni, depuis une quarantaine d'années, un contingent d'ouvrages et de traités généraux qui replacent

le droit des gens au rang qu'il doit occuper dans l'ensemble des études juridiques.

Cette science, qui embrasse les plus hautes parties du droit, offre rarement dans les œuvres contemporaines le caractère dont elle avait été marquée à l'origine. En ses premiers commencements elle est catholique, ce sont les théologiens qui en formulent les premières règles. Victoria, Soto, Bannès, ces grands commentateurs de l'Ange de l'école, après eux et sur leurs traces, Suarez, dans son admirable *Traité des lois*, portent leurs recherches sur les questions de justice qui peuvent naître entre les peuples, surtout sur celles qui se rapportent à la guerre, et ils en cherchent la solution par cette méthode supérieure de la théologie catholique, qui toujours mêle les tempéraments de la charité aux rigueurs du droit.

Lorsque la réforme eut brisé l'unité de la doctrine dans l'Europe chrétienne, et détruit à sa source la sociabilité internationale des peuples modernes, il fallut chercher à remplacer les principes de justice positive établis par l'Église et qui servaient de base au droit des gens.

On demanda aux principes du naturalisme les règles fondamentales de ce droit. Grotius engagea la science dans cette fatale direction. Il alla, sous l'influence du doute protestant, jusqu'à admettre qu'il pourrait y avoir des lois et un système de droit, lors même qu'il n'y aurait point de Dieu! Supposition extravagante et impie, contre laquelle lui-même protestait tout en l'énonçant.

De cette hypothèse monstrueuse, repoussée par la saine métaphysique aussi bien que par la foi, est sortie l'école du droit de la nature et des gens. Dans cette école on invoque le pur droit naturel, c'est-à-dire le droit tel qu'on

le peut établir par les forces naturelles de la raison. A l'entendre, c'est le seul droit qui ait force de loi pour la société des nations, et il est la source unique de laquelle on puisse, à l'aide d'une étroite logique, tirer les règles de conduite des États les uns envers les autres.

Grotius avait jeté dans la science, sans en avoir bien saisi la portée, l'idée d'un droit sans Dieu. De nos jours la jurisprudence athée tire les dernières conséquences de cette fausse conception. De ce qui n'était, chez le célèbre jurisconsulte hollandais, qu'une pure hypothèse et une erreur de méthode, elle a fait un principe positif. Ce principe a été si bien accepté qu'il est devenu la base de la science juridique généralement enseignée dans les écoles officielles de l'Allemagne et de l'Italie. De cette audacieuse négation de la première de toutes les réalités est sorti le droit nouveau, lequel a pour traits caractéristiques le mépris de toute loi religieuse et l'hostilité contre l'Église catholique.

C'est particulièrement dans le droit des gens que l'idée d'un droit fondé exclusivement sur l'autorité de l'homme a pris son essor. Un des plus éminents et en même temps un des plus modérés parmi les jurisconsultes qui suivent cette doctrine, M. Heffter, explique en ces termes l'origine de la loi internationale et son caractère obligatoire : « La loi internationale, fondée sur le consentement général, soit exprès, soit tacite, ou présumé, du moins, d'une certaine association d'États, tire sa force de cette conviction commune que chaque membre de l'association, dans des circonstances analogues, éprouverait le besoin d'agir de même, et pas autrement, pour des motifs soit matériels, soit moraux. C'est l'opinion publique qui sert

d'organe et de régulateur à la loi internationale. C'est l'histoire qui confirme le juste en dernière instance et en poursuit les infractions sous le nom de Némésis [1]. »

A l'opinion publique répond, suivant la conception du droit nouveau, la conscience collective de chaque groupe social, du plus étendu et du plus élevé comme du plus étroit et du plus humble.

Le droit qui ne connaît que l'homme, prétend tirer son origine de la conscience humaine, c'est-à-dire de la souveraine liberté de chaque raison humaine. Au-dessus de la conscience individuelle, il place la conscience collective de la société, formée des lumières réunies de toutes les consciences particulières. La conscience nationale est comme l'âme de chaque État. Il y a de plus la conscience humanitaire, formée d'une manière analogue entre les nations, et qui est comme l'âme de la grande société internationale ou humanitaire dont les divers peuples sont les membres.

Le rationalisme politique de notre temps vise à organiser dans un état universel la conscience de l'humanité. Suivant un des interprètes les plus écoutés du droit nouveau, M. Bluntschli ; « l'humanité est vraiment un tout unique. L'âme humaine (c'est-à-dire la conscience de l'humanité) ne peut vivre que dans un corps humain. L'État parfait et l'humanité corporelle et visible sont donc synonymes. L'état ou l'empire universel est donc l'idéal de l'humanité [2]. »

Cet État universel, dont les humanitaires contempo-

[1] M. Heffter, *Le droit international public de l'Europe*. Introduction § 2.

[2] Bluntschli, *Théorie générale de l'État*, ch. II.

rains attendent la réalisation, aspire à prendre la place de l'Église qu'il déclare déchue du droit public. Il se flatte de fonder entre les peuples, sur des bases tout humaines, ce règne du droit et de la paix, dont l'Église, poussée par l'esprit de charité et parlant au nom de la justice divine, nous a permis de concevoir quelque idée.

Que ces desseins du rationalisme s'accomplissent, et la liberté aura péri dans le monde avec la puissance chargée de garder parmi les hommes la loi de Dieu.

Qu'est-ce en effet que l'État universel, l'État humanitaire? c'est toujours l'État tel que le droit public rationaliste le conçoit, avec sa souveraineté essentiellement absolue en laquelle tout droit se concentre. Mais c'est l'État porté à un degré où le pouvoir ne connaît de limite ni quant à la nature ni quant à l'étendue de sa juridiction.

L'État, suivant la théorie rationaliste c'est la loi vivante et la seule loi qu'il y ait au monde. A ce foyer de l'État vont se concentrer tous les rayons de vérité et de justice rationnelle que projettent les consciences individuelles. Dans l'État, qui est en même temps le cœur et la tête de la société, viennent se déterminer, se coordonner, s'organiser, les principes qui doivent animer et régler le corps social tout entier. Dans l'État réside cette justice générale qui est formée de toutes les justices particulières, cette justice totale qui, émanant de tous, s'impose à tous souverainement, contre laquelle nul ne peut être reçu à protester une fois qu'il a admis l'idée qui en est le fondement. Qu'opposer en effet à une justice qui est la justice de tous? Quelle réclamation pourront jamais élever contre son omnipotence ceux qui ne peuvent refuser de voir dans la puissance publique leur propre puissance, et ne

sauraient trouver dans ses volontés autre chose que leurs propres volontés?

Étendez ces principes en vertu desquels la Révolution a établi dans tous les pays où elle règne le pouvoir du césarisme, étendez-les d'un peuple à l'humanité tout entière, et vous aurez un césarisme universel, humanitaire, une omniarchie, comme quelques-uns disent dans la langue nouvelle du droit nouveau, et celui qui exercera ce pouvoir des pouvoirs, que ce soit un individu ou un conseil, sera armé d'une omnipotence dont le monde entier subira la tyrannie.

Étant donnée une pareille constitution de l'humanité, quel droit aurait un État particulier de refuser obéissance à cet omniarque, quoiqu'il puisse lui commander? Si ce César universel représente la conscience de toutes les nations, il peut toujours répondre comme César répond aux revendications de la liberté individuelle en chaque État : « Vous n'êtes que des consciences locales, je suis la conscience générale. »

La conscience humanitaire que représente le César du droit international, c'est la somme de toutes les consciences nationales, sa volonté est la résultante de toutes les volontés particulières de tous les peuples, et ceux-ci, pour rester fidèles à leur principe, sont contraints de voir dans ses déterminations leurs propres déterminations. Les États particuliers n'ont que des lumières partielles, limitées, tandis que lui, César, a des lumières supérieures, générales, totales. Devant son droit aucune résistance n'est légitime; en lui s'incarne toute légitimité, tout ce qu'il commande est juste.

Par la force des choses, pour la société internationale,

cette puissance dans laquelle se fixera la conscience générale, ce sera un État, et cet État sera un peuple. De droit, sans qu'on puisse rien objecter, ce peuple sera le maître de tous les autres. On verra alors reparaître, dans le monde que le Christ avait affranchi, la théorie païenne d'Aristote, sur la souveraineté absolue de la raison par ceux qui, hommes ou nations, la possèdent au plus haut degré. Le droit du Grec de dominer et d'asservir le barbare renaîtra au profit de la nation qui sera, ou se croira, la plus savante et la mieux constituée.

On ne voit pas pourquoi cet État, que la supériorité de sa raison rend le maître de tous les autres, respecterait l'indépendance des États inférieurs. Il a le droit de ne plus voir en eux que des sujets à qui il ne laisse de liberté que ce qu'il lui plaît de leur en concéder. D'échelon en échelon, dans toute la hiérarchie des États humanitaires, les États que la raison, appelée aujourd'hui la science, rend les plus forts, doivent avoir le droit d'absorber les États moindres et plus faibles. Et n'est-ce pas, après tout, l'intérêt des États inférieurs d'être adjoints à des États plus parfaits et plus puissants pour participer à tous les avantages de leur supériorité? Les États les plus faibles, annexés par les plus forts, devront, en fin de compte, à ceux-ci des remerciements. Dans un monde ainsi constitué, il n'y a plus d'autre droit que la force. Il ne peut y avoir d'autre paix que celle qui résulte de l'assujettissement par la force.

Il est vrai qu'il y a un revers à cette légitimité omnipotente de l'État universel et de la conscience humanitaire. Les consciences nationales pourront objecter à sa prétention leur liberté naturelle, leur droit inaliénable à l'au-

tonomie. Elles pourront soutenir que leur conscience, naturellement libre, n'a pu aller se confondre et se perdre dans la conscience humanitaire, si ce n'est de son libre mouvement et de son bon plaisir; que cette conscience, propre à chaque nation, conserve toujours le pouvoir de retirer une adhésion qui n'a pu détruire sa liberté primitive, de reprendre une indépendance qui est dans sa nature et dont elle-même, le voulût-elle, ne saurait se dépouiller.

Cette réponse, tout peuple est en droit de la faire sur n'importe quelle question, n'importe en quelle occasion, au César humanitaire, et il ne restera à celui-ci d'autre argument que la force. Mais cet argument, chaque peuple à son tour pourra l'employer et il l'emploiera. Que deviendront alors la société des nations, l'État universel et le droit des gens? Suivant la conception rationaliste, le droit international est un droit absolutiste, ou il n'est rien, et s'il n'est rien, où trouvera-t-on les éléments de l'ordre entre les peuples?

Absolutisme ou anarchie, pour la société des États aussi bien que pour chaque État, voilà l'alternative dans laquelle se trouve enfermé le monde qui prétend vivre suivant le droit nouveau.

L'Église seule pourrait sauver de l'abîme cette société où le pouvoir et la liberté sont devenus également pernicieux. Mais les hommes de cette société nouvelle sont affectionnés au mal qui les dévore, et ils s'obstinent à voir dans l'Église leur plus grande ennemie. Tout en parlant de liberté, ils ont pris en horreur la vraie liberté, aussi bien que l'Église qui en est la gardienne. L'Église fait obstacle à César par sa fermeté à maintenir, avec le respect de la loi divine, l'empire du devoir. Accomplir la loi

divine, c'est tout le devoir. Ne pouvoir jamais être empêché de faire ce que cette loi commande, ni contraint de faire ce qu'elle interdit, c'est la liberté, la vraie et saine liberté, aussi bien pour la vie publique que pour la vie privée.

La prétention la plus arrêtée de l'État humanitaire, celle qui prime toutes les autres, c'est d'exclure l'Église des affaires humaines. Le droit moderne met au premier rang de ses principes la négation de tout pouvoir public attribué à l'Église; il la chasse de l'ordre international. La grande bataille, de laquelle dépend le sort des peuples modernes, est engagée sur le principe de la sécularisation en chaque État particulier. La même lutte se livre, avec non moins d'acharnement, dans la société universelle, et ici elle a pour théâtre le monde entier.

Dans la société internationale, l'Église est attaquée au cœur et au centre même de sa vie. On ne saurait la priver du droit public sans mettre en question sa puissance et son existence même, puisqu'en le lui enlevant on la prive d'un attribut qui lui appartient en vertu de sa nature, et qu'on lui ôte un pouvoir et une liberté faute desquels elle ne pourrait remplir avec pleine efficacité sa divine mission.

L'exercice de l'autorité de l'Église a pour condition l'indépendance vraie, sérieuse, réelle du siège apostolique. Dans l'ordre du droit public, l'Église réclame, avec une sainte obstination, cette indépendance qui ne peut être qu'une souveraineté puisqu'elle a à s'exercer à l'égard des souverains; elle la revendique avec une énergie proportionnée à la violence des attaques que le droit nouveau dirige contre elle dans la politique et dans la science.

Aux négations du droit faussé et dénaturé par la science rationaliste, elle répond par l'infatigable affirmation du droit qui a sa source dans la suprême autorité de Dieu, auteur et maître, par droit de création, de tout ce qui existe.

La science allemande, qui est depuis longtemps rationaliste, ou, pour mieux dire, athée, la science italienne, celle de l'Italie nouvelle, bien entendu, qui s'est mise à la suite de la science allemande, mènent la campagne contre l'Église. Niant tout surnaturel, elles veulent constituer la jurisprudence en état d'hostilité radicale contre la puissance en laquelle se trouve organisée la souveraineté de Dieu sur toute créature.

On n'est point partout aussi prononcé que dans ces deux pays du *Culturkampf*. Chez les autres peuples, la science juridique est généralement restée chrétienne quant aux principes fondamentaux. On se contente d'être protestant, joséphiste ou gallican, sans aller jusqu'à la négation de tout ordre spirituel. Néanmoins le radicalisme juridique s'introduit insensiblement, même dans les pays où il avait été jusqu'à présent contenu par le bon sens public et par le respect de la tradition. On commence à le connaître dans l'Amérique du Nord où tous ne suivent plus la méthode chrétienne des grands jurisconsultes qui ont honoré la république des États-Unis, notamment de Kent et de Story. Il se révèle plus faiblement en Angleterre, mais, depuis ces dernières années, il est devenu apparent, sans envahir pourtant les rangs supérieurs de la science. En France, il s'accuse dans des travaux récents et vise à rompre avec les traditions constantes de vos grands jurisconsultes. Toutefois on est heureux de cons-

tater que ceux d'entre les modernes qui ont traité chez vous, avec le plus d'autorité, les hautes questions du droit international, n'ont point délaissé les vérités supérieures et maîtresses du droit.

Un des plus autorisés entre les publicistes de l'Allemagne, que nous citions il n'y a qu'un instant, M. Bluntschli, a formulé en termes modérés, mais pourtant très nets, le divorce que la Société moderne dénonce à l'Église : « La souveraineté proprement dite n'est point une notion religieuse et ecclésiastique, mais une notion *de droit public*. Qui dit souveraineté dit pouvoir suprême, dignité suprême de l'État... Jadis le pape avait droit à cette souveraineté en sa qualité de roi des États de l'Église. Depuis leur sécularisation il n'est plus chef d'État et ne peut donc plus être tenu pour personne souveraine dans le sens propre... Le monde actuel ne veut plus absolument entendre parler d'une pareille souveraineté temporelle des papes. L'État moderne n'est en aucune façon dépendant d'une Église. Son autorité, sa politique, ne se laissent point diriger par des dogmes ecclésiastiques ou religieux... La souveraineté ecclésiastique que réclament les papes n'est pas plus une notion du droit public international que ne saurait l'être, par exemple, l'affirmation d'un grand philosophe qu'il est la première autorité scientifique du monde ou de l'époque [1]. »

C'est bien, on le voit, une déclaration de guerre dans toutes les règles à la souveraineté de l'Église, et c'est le césarisme du droit nouveau qui la fait. César, aujourd'hui comme il y a dix-huit siècles, entend être seul maître du

[1] *De la responsabilité et de l'irresponsabilité du pape dans le droit international*, par M. Bluntschli, pp. 11 à 13 passim.

monde. Pas plus aujourd'hui que du temps de l'empire romain il ne souffrira que Dieu lui dispute son pouvoir absolu. Mais le César moderne, au moins pour le moment, n'use pas du glaive. Il se contente de prononcer contre l'Église, et contre tout ce qui lui appartient, une *diminutio capitis* qui la prive des moyens de subsistance et d'action nécessaires à toute existence humaine, et qui doit finir par la faire périr de consomption. Si César devient, comme il s'en flatte, l'omniarque de la terre, l'Église, refoulée dans la vie privée, n'aura plus nulle part ni l'autorité ni la dignité que réclame sa mission surnaturelle, et Dieu, le maître de toutes choses, devra se contenter de régner en quelques consciences fidèles, au fond desquelles il sera impossible à César d'aller l'atteindre.

Quel est, en présence de l'athéisme poursuivant de pareils desseins, le devoir des catholiques? Peuvent-ils négliger la science qui prétend établir la légitimité de ces desseins et cherche les moyens de les réaliser? Nous le disions tout à l'heure, cette science, elle a été formée par eux; elle est sortie, avec ses principes fondamentaux et sa méthode générale, des mains de leurs grands théologiens. La laisseront-ils aux mains des athées qui l'égarent et la falsifient?

Il y a pour nous, légistes catholiques, une obligation impérieuse de reprendre l'œuvre que le protestantisme a interrompue; de ramener à ses origines cette science que le philosophisme a dénaturée, à ce point qu'on ne peut plus reconnaître aucun des traits principaux qu'elle conservait même dans les œuvres des jurisconsultes de la Réforme.

Seule, entre toutes les puissances, l'Église se trouve constituée de manière à fournir les conditions d'une société

générale des nations. Sa morale, son pouvoir, sa discipline, offrent tous les éléments qui doivent contribuer à former le système juridique de cette grande société internationale.

Interprète unique et infaillible de la loi révélée, l'Église est la source du droit universel, sans lequel aucun lien social ne pourrait s'établir entre les nations. Les peuples qui croient de même ont, dans leur vie publique, une même conduite. Sans qu'aucune convention préalable intervienne, par la force des choses, il se forme parmi eux un droit coutumier suivant lequel tout se règle et tout se décide entre les États. Mais le consentement commun sur le droit ne suffit pas. Il faut une puissance qui en définisse les principes lorsqu'ils sont contestés, et qui les applique dans les cas où ils donnent lieu à des difficultés. Pour remplir cet office, l'Église est là, avec son autorité solidement établie au centre par la chaire de Pierre, et avec sa hiérarchie dont la vaste et puissante organisation embrasse le monde.

La loi que porte l'Église, si précise dans ses points essentiels, son autorité suprême, si vraiment souveraine, sa hiérarchie, si forte par l'entière obéissance au pouvoir unique qui la régit, n'ont pourtant rien d'étroit; elles sont, au contraire, constituées de façon à laisser aux hommes et aux sociétés pleine liberté dans les choses qui passent et qui changent par le cours des temps, ou qui varient de pays à pays.

Tout en maintenant, avec une rigueur inflexible, l'unité dans les choses nécessaires, l'Église laisse à ses fidèles, dans les choses douteuses ou contingentes, toute la liberté que réclame la diversité des mœurs. Grâce à ce procédé

de gouvernement, l'unité nécessaire en toute société se conciliera avec l'infinie variété des situations propres aux divers pays. Chaque peuple, chaque groupe de peuple pourra se mouvoir à l'aise, en gardant ses mœurs et ses coutumes, sans que l'harmonie de l'ensemble soit troublée.

La théologie fournit au droit des gens ses principes généraux et sa méthode. Appuyée, avant tout, sur la révélation, la théologie interprète et développe, en matière de droit international, les commandements divins par des principes de l'ordre rationnel. Ces principes elle les tire de la nature sociale de l'homme, de la fin qui est assignée aux nations dans le plan providentiel du monde, des conditions de leur existence les unes à l'égard des autres. Elle pose ainsi, par la foi et par la science, ces solides assises sur lesquelles se fixeront les coutumes et les traités qui constituent, avec les règles de la justice universelle, le corps du droit des gens. Ce qu'il y a de net, de précis, de vraiment juridique dans la science qui expose et interprète le droit international, a pour source première, on peut l'affirmer sans hésitation, la doctrine des théologiens. Les rêveries humanitaires lui ôtent, avec l'autorité des principes, la sûreté et la netteté des solutions.

Une des œuvres que nous avons à accomplir, nous, hommes de loi, qui voulons travailler à la restauration de l'ordre social chrétien, c'est de ramener la science du droit des gens à la grande et saine doctrine de la théologie. Nous avons à lui rendre la simplicité et la clarté qu'elle a perdues au milieu des divagations de l'école humanitaire et athée. Il faut que nous la tirions des abstractions stériles, pour lui restituer le caractère positif et pratique qui

sera toujours un des traits auxquels on reconnaîtra la vraie science du droit. Il faut que la jurisprudence internationale, ainsi rendue à la vérité et aux saines traditions, nous serve de point d'appui pour la défense de notre foi et de la liberté de notre conscience chrétienne contre les entreprises du césarisme universel; il faut qu'elle nous aide à convaincre nos contemporains de la nécessité de garantir l'indépendance de l'Église chargée de maintenir et d'étendre parmi les hommes le règne de Dieu.

LA GUERRE

D'APRÈS LE DROIT NOUVEAU.

PREMIÈRE PARTIE.

LES GÉNÉRALITÉS DE LA QUESTION.

Je me propose de parler de la guerre dans cette *Revue*, qui s'est donné pour tâche de rechercher et de vulgariser les solutions chrétiennes sur toutes les grandes questions du temps [1].

La guerre est un sujet de tous les temps. Malgré les pronostics pacifiques de notre monde utilitaire et libre-penseur, ce sujet est de notre temps plus peut-être que d'aucun autre. Quelle époque a plus vécu dans la perpétuelle appréhension de la guerre? A quelle époque la guerre a-t-elle pris les proportions que prennent aujourd'hui, soit les guerres de peuple à peuple, soit les guerres civiles? La guerre acharnée et destructive que le Nord et le Midi des États-Unis d'Amérique se sont faite il y a une vingtaine d'années; la guerre terrible, impitoyable, à outrance, que l'Allemagne a faite à la France il y a dix ans, guerre bientôt suivie des horreurs de la Commune; tant d'autres luttes qui eurent moins d'éclat mais ne furent

[1] Le travail qu'on va lire a été publié dans la *Revue trimestrielle*, livraisons de janvier et d'avril 1881.

pas moins cruelles, ne suffiraient-elles pas à faire évanouir à toujours le rêve humanitaire de l'adoucissement des mœurs dans la vie internationale?

La guerre est aujourd'hui ce qu'elle a toujours été : c'est l'emploi de la violence contre les personnes et contre les biens, en vue d'un but que l'on s'efforce de justifier par le droit, mais qui n'est trop souvent qu'un but d'ambition et de cupidité, quand il ne cache pas un de ces emportements de jalousie et de colère qui s'allument à certains moments au cœur des peuples comme au cœur des individus.

Mais les violences de la guerre s'exercent différemment suivant le temps. Chose singulière! il arrive que, lorsqu'elles semblent, à certains égards, s'amortir, la lutte prend, sous des dehors plus civilisés, avec des allures plus régulières, avec des apparences de respect plus scrupuleux du droit, des rigueurs plus sévères, et frappe les peuples de malheurs plus profondément sentis et plus longs à guérir.

Les procédés par lesquels les belligérants atteignent leurs ennemis répondent à la constitution politique, civile et économique des sociétés. Les coups que les peuples en guerre se portent sont de diverse nature, et les luttes où ils s'engagent ont un caractère différent, suivant le mode de vie publique et privée qu'ils se sont fait.

Mais les guerres ne diffèrent pas seulement par le caractère des hostilités, elles diffèrent encore par les causes qui les provoquent. Il y a toujours eu des guerres de conquête, parce qu'il y a dans tous les temps des princes ou des peuples qui se laissent conseiller par la passion de dominer et la passion d'acquérir, mais les guerres de re-

ligion sont propres à certaines périodes. D'autres temps ont vu des guerres de propagande révolutionnaire. Notre temps a vu et verra peut-être encore des guerres d'annexion, dont l'ambition, sans doute, est toujours le dernier mobile, mais qui diffèrent, par les théories à l'aide desquelles on veut les justifier et par les procédés dont elles usent, des guerres que la passion de s'agrandir a suscitées en d'autres temps.

Pour se rendre compte de ce qu'a été la guerre depuis près d'un siècle et de ce qu'elle peut être en des temps plus ou moins proches, il faut savoir de quelles idées les peuples s'inspirent dans leur vie publique, à quelle doctrine ils obéissent; car il y a toujours une raison d'agir pour les nations, comme pour les individus. Les positivistes eux-mêmes, qui prétendent ne voir partout que des faits, ont, bon gré, mal gré, une doctrine, et il ne faut pas prendre grand'peine pour constater les ravages qu'elle opère aujourd'hui dans le droit international.

Il est donc indispensable qu'avant d'entrer au cœur même du vaste et grave sujet que je me propose d'étudier avec les lecteurs de la revue, je leur signale l'état présent des doctrines en matière de rapports internationaux. Les idées nouvelles, ce qui est un euphémisme par lequel on essaie de faire passer les idées qui, de leur vrai nom, doivent s'appeler les idées subversives de l'ordre et du droit, les idées nouvelles ont donné naissance à un droit nouveau. Ce droit nouveau, il faut l'étudier de près en l'expliquant par son origine et en le comparant au vieux droit, au droit de tous les temps fondé par la justice telle que Dieu l'a donnée aux hommes et telle qu'ils l'ont pratiquée, malgré des déviations que la faiblesse humaine ex-

plique, sans les justifier, jusqu'à ce que la Révolution eût entrepris de changer les fondements mêmes de la vie sociale.

Chose effroyable à dire! Le trait caractéristique de l'époque tourmentée où nous vivons c'est la guerre de l'homme contre Dieu. Nous ne sommes assurément pas un siècle de Titans, ni pour la force du génie, ni pour l'audace surhumaine des révoltes. Les grandes individualités disparaissent de plus en plus. Mais l'homme, dans son abaissement moral, se sert des armes que la puissance intellectuelle des siècles fidèles à Dieu lui a léguées, et pour son action collective il dispose de forces qui lui font croire qu'il est le vrai et le seul maître de l'univers.

Cette monstrueuse prétention ravage aujourd'hui les sociétés qui ont vendu leur âme à la Révolution. Le droit nouveau, qui est un droit de destruction continue et d'anéantissement radical, les précipite, par l'individualisme utilitaire, dans l'abîme où s'engloutira leur prospérité matérielle aussi bien que leur grandeur morale. A l'homme devenu l'ennemi de Dieu, il ne suffit pas d'attaquer et de ruiner l'ordre intérieur des sociétés. Son dessein porte plus loin. C'est dans l'humanité tout entière, dans la société que forment tous les peuples qui couvrent le globe, qu'il veut introduire le désordre, qui est son ordre à lui. C'est de la société des nations qu'il prétend chasser Dieu. C'est là qu'il entreprend de réaliser son rêve de subversion athée, et c'est là qu'il s'efforce d'établir la souveraineté de la libre conscience.

Ce mouvement ne s'est pas produit tout d'un coup. Il a été préparé de longue main par l'esprit de révolte qui, depuis la Réforme, travaille à l'œuvre dont les rapides

progrès nous remplissent aujourd'hui d'étonnement autant que d'épouvante.

La Réforme avait brisé tous les liens qui unissaient les peuples sous les influences et sous l'autorité de l'Église romaine. En rompant l'unité de la doctrine entre les diverses nations qui formaient la chrétienté, elle avait atteint dans ses principes mêmes l'ordre international. Désormais, il fallait songer aux moyens de remplacer les principes de justice positive établis par l'Église et sur lesquels étaient établis tous les rapports des nations. C'était dans l'ordre des principes purement naturels, par voie de déduction rationnelle, qu'il fallait trouver les règles fondamentales de ce droit.

La science du droit international prit cette direction, que l'état social et politique de l'Europe lui imposait. Grotius fit dans ce sens le pas décisif, et ce fut lui qui donna son caractère à la science qui naissait sous l'impulsion des besoins et de l'esprit du temps.

Grotius était sérieusement, positivement chrétien. On peut même dire que, bien qu'il fût né dans la religion protestante, par sa droiture d'esprit, par son penchant vers la conservation et la tradition, il était plus catholique que protestant. Mais le doute était entré dans son âme avec la doctrine du libre examen et de l'interprétation privée, et le doute le conduisit à une hypothèse plus qu'étrange chez un homme qui faisait profession de croire à la divinité du christianisme. Il supposa qu'il pouvait y avoir des lois et un système de droits, alors même que l'existence de Celui qui est l'auteur de toutes les lois, et qui seul a autorité pour les imposer, ne serait qu'une chimère : « Ce que nous venons de dire (le droit fondé sur le

principe de sociabilité) aurait lieu, en quelque sorte, quand même nous accorderions ce qui ne peut être concédé sans un grand crime, qu'il n'y a pas de Dieu, ou que les affaires humaines ne sont pas l'objet de ses soins [1]. »

Et pourtant Grotius ne se bornait pas à considérer dans le droit des gens la notion naturelle de Dieu et de son autorité sur le genre humain, il y introduisait les lois positives du christianisme. « Je me sers, dit-il, du Nouveau Testament pour enseigner — ce qui ne peut être appris ailleurs — ce qui est permis aux chrétiens, et cela même contrairement à ce que font la plupart, je l'ai distingué du droit de la nature, ayant la certitude qu'une loi si sainte nous impose une pureté supérieure à celle que le droit naturel, réduit à lui-même, exige de nous [2]. »

Ébranlé par le doute protestant, d'ailleurs plus historien que métaphysicien, ainsi que l'a fait remarquer Leibnitz, le grand jurisconsulte préparait, sans en avoir conscience, toutes les déviations modernes de la science du droit et, en particulier, de la science du droit des gens. Par des procédés de démonstration qui semblaient ne point toucher au fond, il y jetait l'idée capitale et radicalement fausse d'un droit sans Dieu, ce qui devait être le dernier terme des négociations protestantes. Le sens de la sociabilité qu'invoque Grotius, et qui pourrait, comme on le suppose, donner une base certaine à l'ordre social, alors même que Dieu n'existerait pas, n'est-ce pas cette autorité de la conscience humaine sur laquelle le rationalisme contemporain élève tout l'édifice du droit moderne, et à l'aide de laquelle il entreprend de justifier,

[1] Prolégomènes, XI.
[2] *Ibid.* L.

par des sophismes juridiques, de manifestes injustices.

Les germes de rationalisme que recélait le protestantisme reçurent leur développement, quant au droit des gens, dans une école sans éclat, mais dont les écrits, clairs et rigoureusement déduits, par cela même facilement saisissables pour la masse des esprits médiocres, exercèrent une certaine influence. Puffendorff, Thomasius, Barbeyrac furent les chefs de cette école étroitement logicienne, qui voyait dans le pur droit naturel, c'est-à-dire dans le droit tel qu'on le peut établir par les forces naturelles de la raison, le seul droit des gens qui ait force de loi proprement dite, et qui soit imposé aux nations comme émanant d'un supérieur. Cette école n'est point athée, et elle reconnaît Dieu comme l'auteur suprême de toutes les lois, mais c'est dans l'ordre naturel et par les voies de cet ordre seulement qu'elle cherche Dieu et qu'elle détermine la loi qu'il a donnée aux individus et aux nations. Un seul homme, dans cette école, dépasse la mesure de la médiocrité commune, c'est Hobbes, qui se fait remarquer par l'originalité de ses paradoxes plus que par la valeur réelle de sa doctrine. C'est par l'abus de la méthode commune à toute l'école que s'expliquent les singulières erreurs répandues dans ses écrits.

Pour cette école toute dogmatique, le fait n'a point d'importance; c'est de la déduction logique que tout dépend. Grotius comprenait les faits parmi les sources nécessaires du droit international, et il en faisait dériver ce qu'il appelait proprement le *droit des gens*, c'est-à-dire la partie secondaire de la loi qui régit les rapports internationaux. Il résumait en trois mots le fondement de la loi des nations : *Ipsa natura, leges divinæ, mores et pacta.* Puf-

fendorff et ceux de son école ne veulent considérer que la nature même de l'homme, avec les conséquences que le raisonnement en déduit quant au droit qui régit les rapports sociaux.

Une réaction se produisit bientôt contre les excès dogmatiques de Puffendorff et des siens et donna naissance à l'école historique. Celle-ci ne voulut plus considérer que les faits, et elle les prit pour seul fondement du droit. Pour donner à cette école son vrai nom, il faudrait l'appeler positiviste, car il importe de la distinguer de la grande école historique dont Savigny fut le fondateur et dont il est resté le chef illustre et incontesté.

Frédérik de Martens, qui a le premier formulé l'idée de cette école, ne voit partout que des faits et ne veut admettre, dans le droit des gens, d'autres éléments que les faits : « C'est, dit-il, en rassemblant les principes suivis le plus généralement, surtout par la plupart des grandes puissances de l'Europe, soit en vertu de conventions particulières, expresses ou tacites, uniformes ou ressemblantes, soit en vertu d'usages du même genre, qu'on forme par abstraction une théorie du droit des gens de l'Europe, général, positif, moderne et pratique. » Pour Martens, le *droit des gens*, avec sa signification générale et ses principes de justice universelle partout applicables, n'existe pas. Il n'y a que le droit des gens des peuples de l'Europe, ou de tel autre groupe de peuples ayant les mêmes coutumes et le même système de traités.

Nous voilà bien loin de la haute et très juste conception de Grotius, qui fait appel, pour porter le droit des gens à toute sa perfection, aux enseignements de l'Évangile et aux immuables principes de vie sociale que ce

code divin de justice et de charité a donnés au monde.

Ce que peut être, dans les rapports internationaux, cette justice positiviste, on s'en fera une idée en considérant la définition que Martens nous donne de la guerre : « La guerre est un état permanent de violence indéterminée entre les hommes[1]. » C'est la guerre sans règle et sans frein. Bientôt il n'y aura plus d'autre loi que la volonté du plus fort qui règle le fait, et qui aura toujours, par le fait qu'il impose, la dernière raison du droit.

Si c'était là le droit, le vrai droit, n'aurait-il point fallu que le monde se courbât sous les prétentions souvent renouvelées des plus forts dans la guerre maritime? Toutes les tyrannies du droit anglais à l'égard des neutres ne seraient-elles pas devenues des pratiques légitimes du droit des gens, et M. Hautefeuille aurait-il jamais pu, dans ses savants et généreux écrits, revendiquer, au nom des principes de la justice universelle, le respect des droits des neutres contre des belligérants tout-puissants?

L'idée qui se trouve au fond de ce droit positiviste, à l'état latent, c'est que l'homme ne peut que bien faire, et que tout ce qui se trouve confirmé par le succès est légitime. Le droit chrétien part d'une donnée toute contraire. Il suppose toujours que l'homme est sujet à mal faire, par suite de la faute originelle qui a suscité en lui un funeste penchant à dévier du bien et à faire prévaloir ses cupidités sur la loi à laquelle Dieu l'a soumis. Dans le droit chrétien on fait appel, pour soutenir l'homme dans sa lutte contre ses inclinations perverses, à la puissance du christianisme, c'est-à-dire à la puissance de la

[1] *Précis du droit des gens*, § 263.

loi telle que l'Évangile nous la donne, et à la puissance de la grâce dont l'Église catholique est l'intarissable source. Contenu et relevé par ce divin auxiliaire, l'homme réforme ses idées en même temps qu'il domine ses penchants, et l'opinion, redressée et fortifiée, ramène le droit à ces pures et vraies notions de la justice universelle, qui donnent la règle aux rapports internationaux comme à toute la vie humaine.

Nous avons dit que Grotius l'entendait ainsi : dans le droit des gens et au-dessus de toutes les lois, il mettait Dieu et sa loi. Le libéralisme de notre siècle n'y veut mettre que l'homme, et il donne pleine carrière aux cupidités et aux violences de la nature corrompue.

L'école positiviste n'a certes pas voulu, de propos délibéré, ériger en doctrine de telles énormités, mais, de fait, elle en a favorisé la pratique, et il est impossible de l'absoudre entièrement des excès dont la politique internationale s'est rendue coupable depuis un siècle.

Cette école compte sans doute des jurisconsultes de grande autorité, comme Bynkershoek, qui conserva à la Hollande du dix-huitième siècle la renommée que Grotius lui avait acquise par le droit des gens. Mais, faute d'une doctrine, elle n'eut point de place propre dans le développement du droit des gens, et elle ne servit qu'à préparer la domination d'une autre école historique qui s'inspirait de la philosophie dont Kant est l'initiateur, et de laquelle est sortie l'école du droit nouveau dominante aujourd'hui en Allemagne et en Italie.

Les publicistes du droit nouveau prétendent aussi trouver dans le fait historique la source du droit, mais ils ont, pour justifier cette théorie, des raisons que l'école

positiviste ne pénétrait pas, bien que, par instinct peut-être, elle en subît l'impulsion. Ces raisons, ils les tirent du système de l'évolution de l'idée par la contradiction, système bizarre et chargé d'obscurités, parce qu'il est contraire au bon sens, aux notions fondamentales de l'esprit humain et à la plus élémentaire logique.

Je ne puis promettre à ceux de mes lecteurs, qui ne sont point familiarisés avec ces matières, de leur donner une explication parfaitement claire de ces systèmes sophistiques qui bouleversent toutes les idées admises par le genre humain. Comment, en effet, aurait-on pu, sans renverser les bases mêmes de l'esprit humain, constituer une logique qui permît de tout expliquer en prenant pour point de départ la négation de Celui qui est la dernière raison de tout, du Dieu créateur qui, en faisant l'homme à son image, a rendu son intelligence capable de refléter la vérité éternelle, type et mesure de toute vérité dans le monde créé.

Cette déraison qui nie radicalement Dieu, a pour conséquence un déraisonnement universel, et ce désordre intellectuel conduit forcément à un désordre social et juridique auquel le bon sens résiste et dont il a peine à se rendre compte.

Au milieu de ce renversement de notre vie par la négation du principe de toute vie, que fait-on du droit? On le nie. En lui ôtant les principes supérieurs et constants qui en forment la base nécessaire, en le subordonnant aux faits toujours mobiles, en le rendant mobile et changeant comme eux, on lui ôte ce qui fait son essence. Avec de pareilles idées, on pourra concevoir une évolution juridique, mais le droit, suivant sa conception mé-

taphysique, dans sa réalité et d'après sa signification traditionnelle, n'existe plus.

Dans les rêveries panthéistes du germanisme, il n'y a plus de droit parce qu'il n'y a plus de vérité. La vérité se fait éternellement par les incessantes évolutions de la pensée humaine. C'est le manichéisme qui nous revient. La vérité et l'erreur, le oui et le non, ont chacun leur légitimité et possèdent sur l'esprit humain un droit égal. Par le jeu de la contradiction, l'erreur a un rôle, une mission, dans le développement de l'esprit humain. L'erreur, qui donne la contradiction à la vérité d'aujourd'hui, la chasse et devient la vérité de demain. Le monde des idées, comme le monde des choses, est à l'état de perpétuel devenir.

Mais si la vérité de demain ne doit plus être la vérité d'aujourd'hui, par une conséquence nécessaire, le droit de demain ne sera plus le droit d'aujourd'hui. Ce qu'on appelle en 1880 le droit nouveau, c'est le droit que se fait la conscience humaine dans son évolution présente. Il faut que le vieux droit, obéissant à la souveraineté de la conscience toujours changeante, lui cède la place.

Pour établir le droit ainsi compris, le procédé est des plus simples : on constate le fait social pour le moment présent, et ce fait, tel que l'observation nous le fournit, c'est le droit. Entre autres conséquences, cette méthode permet de justifier toujours la maxime fameuse : « La force prime le droit. » Cette maxime, c'est tout le droit nouveau.

En chassant Dieu de la vie sociale, pour y faire régner l'homme avec la souveraineté de la conscience, on a mis le relatif, le variable, le contingent, à la place de l'uni-

versel, de l'invariable et de l'absolu. Au lieu d'être une modification ou une exception se manifestant sous l'empire et dans les limites d'une règle constante et toujours souveraine, le relatif est devenu lui-même la règle, la loi, le criterium du vrai. C'est par la mobilité même qu'on décide de la justice, comme de tout le reste, dans le cours toujours mobile des choses de ce monde.

Cela signifie, si les mots peuvent conserver leur valeur sous le règne de la philosophie nouvelle et du droit nouveau, qu'il n'y a plus de vérité et qu'il n'y a plus de droit. Mais les faits, que sont-ils, lorsqu'ils ne subissent plus l'empire de la vérité et de la justice? Ce sont les passions et les cupidités de l'homme, que la rigueur du droit gênait, et que l'on prétend émanciper et légitimer, en les prenant elles-mêmes pour règles.

Ceux de nos lecteurs qui n'ont pas eu l'occasion de considérer, dans leurs étranges prétentions, les conceptions de la sophistique contemporaine, se demanderont s'il est possible que de telles extravagances et de tels non-sens aient sur les intelligences quelque prise, et s'il se peut que les effets s'en fassent sentir sur la vie des peuples. Je leur répondrai que, sur une grande partie du continent européen, elles dominent, dans les écoles où s'enseigne le droit, dans les livres qui en traitent, et que, si la main de Dieu ne met, par des moyens que nous ne pouvons prévoir, un terme à leur malsaine expansion, elles auront bientôt envahi tous les gouvernements et produit dans la société humaine des effets de destruction dont il est impossible de calculer la portée.

C'est particulièrement dans le droit des gens que la conception d'un droit fondé exclusivement sur l'autorité

de l'homme a pris tout son essor. Un des plus éminents et, en même temps, un des plus modérés parmi les jurisconsultes qui suivent cette doctrine, explique en ces termes l'origine de la loi internationale et son caractère obligatoire : « La loi internationale, fondée sur le consentement général, soit exprès, soit tacite ou présumé, du moins, d'une certaine association d'États, tire sa force de cette conviction commune que chaque membre de l'association, dans des circonstances analogues, éprouverait le besoin d'agir de même, et pas autrement, pour des motifs soit matériels, soit moraux. C'est l'opinion publique qui sert d'organe et de régulateur à la loi internationale. C'est l'histoire qui confirme le juste en dernière instance et en poursuit les infractions sous le nom de Némésis [1]. »

Les vues du rationalisme contemporain n'ont pas ici toute leur hardiesse; elles n'ont pas non plus toute la rigueur qu'elles ont prise dans les derniers écrits des jurisconsultes qui affirment la pleine et absolue souveraineté de l'homme en ce monde. L'un d'eux, qui est un maître et qui possède une autorité scientifique à laquelle on a fait plus d'une fois appel quand il a été question de fixer, dans les délibérations internationales, les règles du droit des gens, M. Bluntschli, a mieux que tout autre déduit et expliqué la souveraineté de la conscience humaine, dans la formation du droit et de l'État, dans la constitution de la société internationale et des règles qui la régissent. Voici comment il résume ses conceptions :

« Lorsque l'école historique a enseigné que l'État est

[1] M. Heffter, *Le droit international public en Europe*. Introduction, § 2.

le corps de la communauté nationale, elle se tient pour satisfaite. L'école philosophique ne saurait se contenter aussi facilement. En recherchant la raison essentielle des choses, elle trouve dans la nature humaine la nécessité de l'État. Nous retrouvons dans les divers États un caractère commun, humain, en face duquel les formes nationales particulières ne semblent que les variations d'un thème toujours le même. La nation n'est point par elle-même une conception subsistante et fermée; elle se réfère, par une nécessité intrinsèque, à l'idée plus haute de l'unité de l'humanité, dont les nations sont les membres. L'humanité est vraiment un tout unique. Si elle est animée d'un même esprit général, comment ne s'efforcerait-elle pas de réaliser corporellement son être propre, de donner un corps à cet esprit, c'est-à-dire de se former en État? Une âme humaine ne saurait vivre que dans un corps humain. Le corps de l'État doit imiter le corps de l'homme. L'État parfait et l'humanité corporelle et visible sont donc synonymes; l'État ou l'empire universel est donc l'idéal de l'humanité. La conscience de l'humanité est encore en partie dans les ombres du sommeil; elle s'égare de mille manières; elle ne s'est pas manifestée dans la pleine clarté; elle n'est point encore parvenue à l'unité de la volonté. Aussi l'humanité n'a-t-elle pas encore pu développer son existence organique. Les siècles futurs verront seuls la réalisation de l'État universel [1]. »

[1] *Théorie générale de l'État*, chap. II.

Cette théorie de la formation de la nation par la détermination de la conscience nationale a été particulièrement développée par les apologistes de l'unité italienne. Voici en quels termes s'exprime l'un des plus connus parmi eux : « Le même principe qui pousse l'individu à l'asso-

Lorsque le savant écrivain établit les bases du droit international, il marque avec un soin particulier le caractère tout humain de ce droit. Il le considère comme le

ciation y pousse aussi les peuples qui, ayant besoin de s'associer, trouvent une plus grande facilité à se réunir à ceux qui, ayant les mêmes besoins, les mêmes aptitudes, les mêmes tendances, se proposent le même but social, de manière que l'humanité se trouve divisée en nombreuses sphères et se développe suivant ces deux principes, c'est-à-dire celui de l'unité fondamentale et celui de la variété. Toute association formée sur le principe de l'affinité, de l'homogénéité et de la spontanéité, en même temps qu'elle exerce son activité pour atteindre le but légal, a une mission spéciale déterminée par le développement prédominant de ses aptitudes naturelles, qui constitue sa vocation civile. Ce principe d'affinité et d'homogénéité établit entre les associés des liens moraux qui, se développant, pénètrent dans la conscience de la société, et celle-ci, en tant qu'elle se propose une idée prédominante et travaille à former son unité morale, constitue ce qu'on appelle *la nation*. La nation n'est donc pas l'effet de circonstances physiques ou naturelles, mais du *droit naturel de sociabilité. Les hommes ont le droit de s'associer*, et quand en s'associant ils se proposent une fin commune et qu'ils acquièrent la conscience de leur personnalité pour atteindre cette fin, ils deviennent nation. La nation est donc une agrégation libre et spontanée d'hommes *tendant à la même fin*.

« *La nation, suivant nous, suppose* le principe de la spontanéité et de la liberté, et elle n'existe qu'à cette condition. De la même manière que les matières, — si l'on me permet cet exemple, — déposées dans les vases d'un chimiste se condensent en cristaux réguliers par le principe d'affinité qui réunit les substances homogènes, et que cette cristallisa*tion se formerait mal s'il survenait un mouvement perturbateur extérieur*, de même l'affinité morale, la spontanéité et la liberté peuvent réunir ou séparer des peuples et constituer les *nations* dans le vrai sens du mot, et si le mouvement spontané vers l'association venait à être dirigé par un principe extérieur quelconque, on n'obtiendrait pas la nation vraie et *naturelle. Le travail secret, au moyen duquel se forment les associa*tions humaines est un fait spontané dont le résultat ne peut pas s'attribuer exclusivement à des circonstances extérieures, mais à la conscience et à la libre volonté des hommes. Ce n'est pas le gouvernement, ce ne sont pas les diplomates, les publicistes, les ethnologistes, les philosophes, *les historiens, qui peuvent tracer les lignes de démarcation des* nations, car ces limites sont déterminées par certains instincts primitifs, par certaines aspirations mystérieuses, par la tendance naturelle qu'ont les peuples à se réunir à d'autres. Quelquefois la violence et la force ont pu violer la loi d'affinité et ont divisé les peuples destinés à s'unir;

produit de l'esprit humain parvenu à son plus haut point de développement. C'est la science qui le forme, non la croyance. C'est un fruit de la civilisation, et ce sont les États les plus civilisés de l'Europe qui le formulent et le défendent. « Quoique le droit international actuel se soit formé d'abord entre les nations chrétiennes et doive mainte conquête à la religion chrétienne, il n'est cependant pas inséparable de la foi chrétienne. Sa base caractéristique est la nature humaine. Son but est l'organisa-

mais la tendance à l'unité n'en a été pour cela ni brisée ni arrêtée, elle s'est manifestée par tous les organes, par les journaux, par les pétitions, par les révolutions, jusqu'à ce que le vœu de la majorité, devenant conscience universelle, ait été légalement consacré et définitivement reconnu, comme cela s'est passé en Italie. » (Pasquale Fiore, *Nouveau droit international public*, t. I, p. 113 de la traduction française.)

Un des professeurs les plus brillants du droit des gens nouveau, qui est aussi un des politiques les plus en vue de l'Italie une et indivisible, définit en ces termes le droit de nationalité : « C'est la liberté même de l'individu étendue au commun développement de l'agrégation organique des individus qui forment la nation. La nationalité n'est autre chose que l'expansion collective de la liberté, et elle est, par conséquent, chose sainte et divine, comme la liberté elle-même. » — (*Diritto internazionale,* Prelezioni di P.-S. Mancini. — Naples, 1873; p. 38.)

Par cette théorie, on arrive tout naturellement à la conséquence dont les publicistes italiens font leur constant objectif : la conscience humaine étant souverainement libre, c'est à la conscience collective de chaque société, et à elle seule, qu'il appartient de fixer la condition politique du peuple et de décider la question de son existence internationale. Or, la conscience du peuple se manifeste par sa nationalité. Là où il y a unité dans la nationalité, il y a unité dans la conscience, d'où l'on tire cette conclusion qu'en vertu de la volonté populaire, attestée par l'unité de la conscience nationale, de plein droit, et par l'effet d'une présomption qui s'impose, les populations qui ont une même nationalité sont un même État, et que personne n'a le droit de s'opposer à l'impulsion qui les porte vers l'unité politique. C'est un acte implicite de la souveraineté du peuple qui produit cette impulsion, et cette souveraineté *doit toujours* être obéie. Et voilà tous les attentats, par lesquels on est parvenu à constituer l'unité italienne, justifiés par le droit, au moins par le droit nouveau. Pour le vrai droit, ce ne seront jamais que des brigandages politiques.

tion de l'humanité. Ses moyens sont ceux qu'admet le droit des États. Son perfectionnement est l'œuvre des jurisconsultes et des hommes d'État[1]. »

On retrouve ici la conception du rationalisme païen, notamment celle de Platon et d'Aristote, qui attribuaient de droit le gouvernement à la supériorité de la raison, ce qui entraîne une conséquence que les païens tiraient sans hésiter, mais que les modernes rationalistes passent sous silence, à savoir : que les peuples les plus civilisés sont de droit les maîtres des peuples moins avancés dans les voies de la culture humaine, et que ceux-ci sont faits pour servir les autres. Avec le temps, au cours de l'évolution qui ramène notre époque au paganisme, on pourrait bien, les passions cupides aidant, revenir à cette pratique que les beaux esprits de la Grèce trouvaient si naturelle. On se demande si nous ne sommes pas destinés à voir s'exercer, de nation à nation, les exploitations que trop souvent, sous l'empire des mœurs de l'industrialisme, on voit pratiquer par des chefs d'industrie très cultivés et même très délicats, mais sans foi, sur les populations ouvrières qui dépendent d'eux.

La conscience des peuples, source de tout droit, étant souveraine, elle ne peut, sans abdiquer son droit propre et naturel, reconnaître aucune souveraineté spirituelle. Aussi le droit nouveau a-t-il rompu avec toute la tradition de l'Europe, qui considérait l'Église catholique comme une puissance souveraine à l'égard de laquelle on contestait sur tel ou tel droit, mais dont on admettait néanmoins l'autorité, quant à l'ordre spirituel. Pour le libé-

[1] *Droit international*, § 6.

ralisme contemporain, il n'y a plus d'Église; il n'y a plus que des individus professant telle ou telle croyance, mais toujours soumis, pour les actes extérieurs de leur vie religieuse comme pour tout le reste, à l'autorité tout humaine de l'État.

La conception catholique de l'ordre social est désormais reléguée dans les coutumes du moyen âge, c'est-à-dire d'un âge qui a préparé, sans doute, la maturité et la complète expansion des peuples modernes, mais dont le droit ne peut avoir qu'une valeur relative. Il faut laisser ces conceptions catholiques parmi les choses qui expliquent le présent, mais qui ne peuvent lui fournir aucune règle. « La conscience des peuples d'Europe et d'Amérique, dit M. Bluntschli, reconnaît unanimement que l'humanité a terminé la période de sa vie qu'on appelle le moyen âge et que nous sommes aujourd'hui dans une époque *générale nouvelle.* » C'est à l'année 1740 que le savant publiciste fait remonter le commencement de cette période, sans doute parce que c'est alors qu'apparaît, dans sa pleine individualité, la monarchie prussienne. Il signale, comme des faits caractéristiques de cette période, « la création d'États nationaux, l'affranchissement du droit public de ses enveloppes confessionnelles, la distinction ou la séparation de l'Église et de l'État [1]. »

Toute cette conception de l'ordre social, suivant le droit nouveau, se trouve résumée dans les axiomes suivants :

« L'État moderne est fondé humainement sur la na-

[1] *Théorie générale de l'État*, liv. I ch. V.

ture humaine; la conscience moderne hait toute théocratie. L'État moderne est une organisation constitutionnelle humaine, son pouvoir est réglé par le droit public, sa politique cherche le bien public d'après la conception de la raison humaine, avec des moyens humains. L'État moderne se considère comme une personne composée d'un esprit (l'esprit national) et d'un corps (la constitution). Il se sent indépendant et libre même au regard de l'Église, et il affirme même sur elle son droit élevé... Le droit international actuel repose, non sur l'autorité de la religion ou de l'Église, mais sur une autorité politico-sociale, celle de l'humanité et des États [1]. »

Un publiciste de l'école du droit nouveau, que nous avons déjà cité, dit de même : « Quant à la religion, aux mœurs, aux habitudes, nous ne voulons pas nous en occuper, car ce sont là des éléments accessoires pour ceux mêmes qui veulent scientifiquement et *à priori* tracer les limites des nations. La religion est un fait tout individuel, qui n'a aucune relation avec les rapports politiques et civils des citoyens. Elle lie les hommes à Dieu et à la société morale, mais elle n'a aucune influence sur les rapports sociaux, l'ordre juridique étant complètement distinct de l'ordre moral [2]. »

La philosophie de Kant porte ses fruits dans le droit international comme dans le droit public intérieur des États. Le philosophe de Kœnigsberg séparait la morale du droit. Il faisait du droit une conception tout humaine,

[1] *Théorie générale*, liv. I, ch. VI. — *Le Droit international*, § 26.

[2] Pasquale-Fiore, *Nouveau droit international public*, t. I, p. 106 de la traduction française.

un ordre positif, déterminé uniquement par la conscience du peuple, et réalisé dans l'État. De là l'indépendance absolue de l'État avec toutes ses conséquences d'absolutisme dans l'ordre interne de chaque société, et de domination de la force dans l'ordre international, conséquences que l'esprit révolutionnaire développe aujourd'hui.

Mais le droit ainsi compris, c'est le droit de l'individualisme. Comment peut se manifester et se déterminer la conscience d'un peuple? Le peuple n'est jamais, après tout, qu'une collection d'individus, et sa conscience ne se formera que par le concours des idées, des convictions, c'est-à-dire des consciences individuelles. L'État est comme le foyer dans lequel se concentrent tous les rayons qui émanent des consciences particulières. De ce foyer jaillit, avec un éclat qui fait pâlir toutes les lueurs des consciences privées, la grande lumière de la conscience publique. Mais, dans cette conscience sociale et politique ainsi formée, trouverait-on autre chose que ce que peut donner chaque conscience particulière? Que sera, suivant cette hypothèse, l'idée sociale qui doit être l'âme du peuple, si ce n'est une idée individualiste? C'est le droit de chaque individu qui est souverain : la souveraineté sociale qui émanera de ce droit pourra-t-elle produire d'autres lois que des lois d'individualisme? En toute nation, constituée d'après de telles conceptions, c'est l'individualisme qui règne, et nous ne le voyons que trop aujourd'hui. Or, cette loi fatale de toute société livrée au rationalisme révolutionnaire doit être aussi la loi de la grande société des nations, telle que la conçoit l'école du droit nouveau.

Nous trouvons la pleine confirmation de ces vues dans un des derniers ouvrages sortis de l'école moderne du droit des gens en Italie. C'est dans ce noble et beau pays, présentement si troublé par la Révolution, si profondément travaillé par le rationalisme moderne, que s'est constituée et que se développe, suivant les plus grandes proportions et avec les conséquences les plus extrêmes, cette science du droit nouveau qui aspire à détrôner, au profit de l'idée humanitaire, la vieille science du droit à laquelle l'Italie a fourni tant d'illustres représentants. Dans cet ouvrage, auquel on a fait récemment les honneurs d'une traduction française, on lit ce qui suit :

« Le juste s'accomplit en respectant la personnalité juridique des êtres humains, qui sont naturellement portés à la conserver et à la développer. Il en résulte que l'on peut dire, avec plus de précision, que le droit se fonde sur le respect de la personnalité humaine, et que la loi juridique contient le bien, en tant qu'elle se réfère à la connaissance de la personnalité humaine. Mais comme le droit a pour objet le respect de la personnalité humaine en ce qui regarde l'activité extérieure de l'homme, et laisse sous la puissance de la morale seule l'activité intérieure (on reconnaît ici le système de Kant), on doit dire, afin d'éviter toute confusion, que le droit a pour but le respect extérieur de la personnalité humaine, considérée dans tous les différents rapports qu'elle peut avoir, soit au sein des sociétés civiles, soit dans les relations internationales de ces sociétés.

« Le principe qui vient d'être indiqué domine dans toutes les parties du droit. Il régit le droit privé, parce qu'il vise au respect de la personnalité dans les rapports

privés; il régit le droit public intérieur, parce qu'il a pour objet la conservation et le développement de la personnalité juridique de l'État et des particuliers dans leurs rapports; il domine le droit pénal et marque les bornes du châtiment qui violerait la personnalité juridique, en indiquant les biens dont le méfait lui-même ne saurait jamais priver l'homme (ici est la source des extravagances humanitaires, quant à la suppression de la peine de mort); il domine le droit international, parce qu'on doit considérer le respect de la personnalité, non seulement dans les relations privées, mais encore dans les rapports de nation à nation. Qu'est-ce que la nation, sinon une personnalité collective? Or, le respect de cette personnalité est le fondement du droit des gens [1]. »

Ce que produit ce principe d'individualisme, on peut le voir dans une des théories favorites du droit nouveau, dans la théorie de la non-intervention.

Cette question de la non-intervention demande que nous nous y arrêtions un instant, d'abord parce qu'elle nous fait, mieux qu'aucune autre, saisir l'esprit et les tendances du droit nouveau, et, de plus, parce qu'elle confine à ce grave sujet de la guerre, en vue duquel nous cherchons à nous rendre compte des principes qui dominent dans le droit des gens.

L'écrivain que nous venons de citer déduit en ces termes le principe de non-intervention : « Les nations réalisent entre elles le juste, en respectant leur personnalité nationale, et, *comme toute personnalité nationale est une nation*, le respect et la réalisation des nationalités

[1] Carnazza-Amari, *Traité du droit international*, pp. 104 et suiv.

constituent le fondement général du droit des gens. Par conséquent, c'est dans ce principe des nationalités que doivent se rencontrer le fondement et les limites du principe de non-intervention. Pour qu'une nationalité existe, il faut qu'elle soit autonome, c'est-à-dire indépendante et libre, en possession de son entière activité intérieure et extérieure. Son autonomie intérieure disparaît quand un autre État prend part, sous quelque forme que ce soit, à la direction intérieure de la nation; par conséquent, l'intervention, qui substitue la souveraineté étrangère à la souveraineté nationale, blesse et détruit le caractère essentiel, constitutif de la nationalité; le principe des nationalités exige donc et proclame le principe de non-intervention. Que le gouvernement intérieur d'un peuple soit bon ou mauvais, l'étranger n'a pas juridiction pour s'immiscer dans son action. Chacun est libre de se conduire comme il lui convient; ce qu'il faut à chaque peuple, c'est une liberté complète dans son territoire, avec une juridiction unique et sous la souveraineté nationale, souveraineté qui sera unitaire ou multiple, barbare ou civilisée, conservatrice ou démagogique, douce ou violente, craintive ou hardie, pacifique ou belliqueuse, rétrograde ou progressive, mais qui, seule, et toujours seule, a le droit de gouverner l'État [1]. »

Sous l'empire d'une pareille théorie, on peut dire qu'il n'y a plus de droit des gens, parce qu'il n'y a plus de justice universelle, plus d'ordre général, plus de droits et d'intérêts communs, mais seulement des droits et des intérêts individuels juxtaposés, et non associés et coor-

[1] Carnazza, Amari, *loc. cit.*, pp. 516 à 524.

donnés comme il faut qu'ils le soient pour former une société. Entre les peuples qui obéissent à de pareilles idées, sur quoi pourrait s'établir le lien moral nécessaire à toute société? Les peuples qui font profession du droit nouveau sont voués à l'anarchie internationale aussi bien qu'à l'anarchie intérieure. Fatalement, dans le monde où règne l'idée moderne, tous les liens se relâcheront et tôt ou tard se briseront. Dans les relations publiques comme dans les relations privées, on vivra sur la maxime : Chacun chez soi, chacun pour soi.

Ce qui répugne plus que tout le reste à cette doctrine d'individualisme, ce qu'elle veut abolir avant tout, c'est le lien spirituel et supérieur de la société catholique.

On l'a bien vu dans la question romaine. Sous prétexte de nationalité, on soulève un peuple contre son gouvernement légitime. Les autres peuples sont intéressés, pour leur vie spirituelle et leur liberté morale, au maintien de l'ordre légitime dans l'État qu'agitent les menées révolutionnaires. Ne doivent-ils pas avoir le droit d'intervention pour faire respecter un ordre de choses légitimement établi, irrégulièrement troublé, et dont la conservation les intéresse essentiellement ? Voilà, suivant le vieux droit chrétien, des raisons décisives. Mais le droit nouveau l'entend autrement. L'émeute est la manifestation de la conscience nationale, et il suffit que la populace d'une capitale, sous le commandement de perturbateurs, d'ordinaire étrangers, ait fait parler la conscience du peuple, pour que l'inviolabilité de la nationalité couvre toutes ces entreprises de la Révolution et les rende en quelque sorte sacrées. C'est en vain que le gouvernement légitime, attaqué contre tout droit, demande

assistance aux gouvernements dont les peuples sont intéressés dans la question. Le monde catholique est prêt à lui fournir cette assistance, et à défendre son propre droit de liberté religieuse, en défendant le souverain menacé. N'importe, il y a ici l'affirmation d'une conscience nationale, devant laquelle les revendications de la conscience de l'univers catholique doivent s'arrêter. Le droit des gens ne connaît pas l'ordre moral, il connaît moins encore l'ordre religieux. Il n'y a pour lui que des individualités nationales, reposant sur une conscience que manifeste la volonté du nombre et à laquelle une constitution quelconque donne un corps. Ces individualités peuvent tout dans leur vie propre, en vertu de la souveraine et naturelle liberté de la conscience humaine; c'est l'ordre général du monde qui s'efface devant l'individualisme rationaliste. Et il s'efface tellement qu'il n'y a plus à tenir compte du droit que la société des peuples catholiques a légitimement acquis sur la capitale du monde chrétien, par l'assentiment traditionnel du peuple romain lui-même. Ce peuple, ou du moins la populace qui parle pour lui, ne se trouve plus lié par des engagements qui avaient leur raison déterminante dans les profits qu'il tirait de sa situation exceptionnelle au milieu de la chrétienté, et dont la chrétienté même était la source. La libre conscience du droit moderne n'admet plus ces engagements traditionnels. Les engagements que prend la conscience nationale « ne sont pas obligatoires pour la postérité qui ne les a pas consentis. L'autonomie est naturellement inaliénable, et le contrat qui l'aliène est nul [1]. »

[1] Carnazza *Amari*, p. 547.

Voilà la société internationale désemparée et désorganisée dans ses principes et dans ses droits les plus élevés et les plus nécessaires, quant à l'ordre religieux.

Elle l'est également dans son ordre purement naturel, car pourrait-on concevoir une société en laquelle chaque génération pourrait se croire de plein droit déliée des engagements pris par les générations antérieures, et de laquelle on aurait banni la tradition juridique qui forme l'unité de la vie sociale dans la succession des siècles. Ordre spirituel et ordre naturel, religion et justice universelle, tout est sacrifié à la révolution.

On a toujours cru que lorsque l'incendie révolutionnaire allumé chez un peuple menace la paix et l'ordre des autres peuples, ceux-ci ont le droit d'éteindre cet incendie qui bientôt les gagnera, tout comme le propriétaire qui sent que le feu déclaré chez son voisin va l'envahir, a le droit de pourvoir à sa sécurité en comprimant le désastre à sa source. Contre la solution qui s'impose en cette situation périlleuse et pressante, le droit nouveau a des arguments débités avec un sang-froid qui touche au comique : « le dilemme suivant se présente naturellement à l'esprit : ou les idées de la nation voisine et les changements politiques qui ont lieu chez elle sont utiles, ou ils sont nuisibles; dans le premier cas, pourquoi refuser un bien qui est spontanément offert par un peuple voisin (par exemple la république avec le suffrage universel)? dans le second, il est certain que l'exemple ne saurait être contagieux, *parce que les peuples ne sont pas entraînés vers ce qui peut leur être nuisible*, à moins cependant qu'ils ne soient corrompus et qu'ils ne se plaisent plus dans le mal que dans le bien. S'il en est ainsi,

c'est en eux et non pas chez les autres qu'il faut rechercher l'origine du mal; on doit, par conséquent, pour les guérir, les relever de la dégradation morale dans laquelle ils sont tombés, au lieu de combattre leur erreur chez les autres [1]. » Peut-être par l'exemple de l'esclave ivre, ce qui est un procédé de guérison morale très douteux. En tous cas, nous voilà loin de la chute originelle et du fait de la corruption native de l'homme. Nous sommes en pleine perfection et en pleine souveraineté humaine, c'est-à-dire en pleine impuissance.

Mais voici une autre affaire. La guerre civile consume une nation. Chez ce malheureux peuple on s'entredéchire à plaisir : ne semble-t-il pas que les lois de la justice universelle et de l'humanité, non seulement admettent, mais commandent l'intervention. Pas du tout : « Le principe de non intervention conserve toujours la même force. L'intervention est illégitime, quelle que soit la bonne intention de l'interventeur qui n'a aucun pouvoir souverain à l'égard des nations auxquelles il veut rendre service. Il est vrai que les juristes rhéteurs, sous une apparence philanthropique, disent, dans un mélancolique transport, qu'une nation déchirée par la guerre civile est semblable à une maison en flammes. Or, de même qu'on a le droit de pénétrer dans celle-ci et d'éteindre le feu qui la consume, de même on a raison d'intervenir dans celle-là pour y apporter la paix, car la guerre civile consume une nation comme le feu dévore une maison. Mais la comparaison n'est pas exacte. Le feu peut détruire une maison, mais les nations, quelles que soient leurs

[1] Carnazza, p. 528.

infortunes, ne périssent jamais [1]. » Voilà, certes, un bel argument qui touche directement la question, et qui atteste chez son auteur une connaissance très sûre des faits de l'histoire!

Même solution dans le cas où un gouvernement ne respecte pas les lois les plus élémentaires de la justice et de l'humanité. Grotius dit nettement qu'on peut faire la guerre à un peuple qui s'abandonne à de tels excès, et l'Europe n'a pas hésité à agir suivant ce principe contre le gouvernement ottoman, et à exercer sur lui une répression qui a abouti à la bataille de Navarin, Mais le droit nouveau enseigne par la bouche de M. Mamiani « que les actions et les crimes d'un peuple dans les limites de son territoire ne lèsent pas les droits d'autrui et ne donnent pas matière à une intervention légitime ». C'est l'individualisme avec toute sa crudité et l'égoïsme bourgeois dans la société des peuples.

Le droit nouveau a des arguments plus significatifs encore au point de vue de la souveraineté de la conscience nationale et de son impeccabilité : « On ne saurait concevoir l'hypothèse d'une nation persistant dans le crime. Les peuples ne sont jamais délinquants, parce qu'il existe toujours en eux une autorité souveraine, qui a pour but exclusif de réaliser le droit et non de commettre des délits. Il est vrai que l'histoire parle des Anabaptistes de Münster, des Jacobins de Paris, des Mormons d'Amérique, qui ont largement fauché le genre humain. Avec tout cela, ils ne transgressaient pas les lois; leur unique but était d'assurer l'existence politique de leur nation

[1] Carnazza, p. 531.

et de leur religion, et ils considéraient les atrocités qu'ils commettaient comme un moyen de salut efficace et juridique[1]. »

La belle théorie d'absolution impeccable que nous donne le principe de la souveraineté de la conscience nationale! Elle a toujours raison, cette libre conscience, et personne n'a le droit de contrecarrer sa liberté, même lorsqu'elle a pour organes les Jacobins et Robespierre avec la guillotine pour instrument! Suivant les principes nouveaux, le droit des gens doit à ces honnêtes gouvernements un certificat de vertu civique, et les États étrangers devraient, pour assurer complètement le respect de la conscience nationale, défendre, en protégeant les scélérats qui en sont les chefs, la liberté de l'assassinat.

Il n'y a pas de société sans justice, pas plus dans l'ordre international que dans l'ordre de la vie particulière de chaque peuple. Pourrait-on admettre qu'il existe une société entre des États qui pratiqueraient de la sorte le droit de non-intervention? Le vieux droit n'a-t-il pas raison de dire, avec un célèbre publiciste allemand, « que le principe d'intervention manifeste l'établissement de l'état social entre les nations; que c'est le principe le plus providentiel du droit des gens, parce qu'il consolide l'alliance des peuples par la conservation, la tranquillité et la paix, et qu'il contient la garantie la plus sûre de l'ordre moral et civil »! Quelle tranquillité, quelle paix, quel ordre moral et civil peut-on avoir par l'individualisme? De nation à nation, aussi bien que d'homme à homme, l'individualisme c'est la confusion, la lutte et l'injustice.

[1] Carnazza, p. 557.

Avec la souveraineté de la libre conscience, à supposer même qu'on ne l'admette que dans son expression la plus modérée, peut-il y avoir une loi obligatoire des nations? Les jurisconsultes de l'école historique qu'on appelle mitigée, et qui ne professent qu'avec une grande circonspection la théorie de la formation du droit par la souveraineté de la conscience humaine, émettent à ce sujet des doutes. Wheaton, le célèbre publiciste et diplomate américain, laisse percer ce sentiment, lorsqu'il compare les lois du droit des gens aux lois de l'honneur « qui s'imposent par la force de l'opinion, par la crainte, chez les nations ou chez leurs souverains, de provoquer une hostilité générale, et de s'exposer aux *maux qui en seraient* la suite, dans le cas où les maximes généralement reçues et respectées seraient violées ». Quand le droit cherche sa base hors de la seule autorité qui porte en elle-même le droit de s'imposer à l'homme, hors de l'autorité de Dieu, quelle force peuvent avoir ses règles?

M. Heffter, qui fait dériver, comme nous l'avons vu plus haut, la loi internationale du consentement général d'une certaine association d'États, et du concours des idées, de l'opinion, en ces États, sur certaines règles, déduit naturellement de cette conception du droit formé par la libre adhésion de ceux qu'il doit régir, la conséquence que c'est un libre droit. « La loi internationale ne s'est pas formée sous l'influence d'un pouvoir législatif, car les États indépendants ne relèvent d'aucune autorité commune sur la terre. Elle est *la loi la plus libre* qui existe sur terre [1]. »

[1] *Le droit international public de l'Europe*, § 2.

La loi la plus libre est-elle la loi la plus juste, et sera-t-elle la loi la plus obéie? De cette libre loi, émanant de la libre conscience des peuples, sortira le libre droit, et le libre droit, ce sera la faculté pour tous de faire ce que l'intérêt propre les sollicite à faire, car la conscience souveraine de chacun sera naturellement inspirée par l'intérêt de chacun. A quelle autre loi l'homme affranchi pourrait-il être assujetti? Qui, d'ailleurs, prononcera entre les consciences opposées l'une à l'autre sous l'empire du libre droit? La conscience du plus fort ne sera-t-elle pas toujours la meilleure? Entre des prétentions qui se croient, et ont le droit de se croire, également justifiées, quel autre moyen de décider que la force?

Qu'est devenu à présent le droit tel qu'on l'a entendu dans tous les siècles et sous toutes les latitudes? En éliminant, du domaine du droit, Dieu et son Église, on a supprimé la force morale, c'est-à-dire l'autorité, sans laquelle il n'y a plus au monde qu'arbitraire et oppression.

Telle est la quintessence des doctrines professées par les jurisconsultes de l'école de la libre conscience. Cette école voit chaque jour croître sa puissance, et elle nous envahit de toutes parts. Néanmoins elle n'est pas encore seule maîtresse du terrain. Sans doute, entre les États contemporains, ceux qui vivent du bien d'autrui, et qui cherchent dans leurs déprédations le moyen de se soutenir et de se grandir, demandent aux principes du droit nouveau la justification d'une politique nouvelle, nouvelle au moins par les proportions que le brigandage public y a prises et par l'effronterie avec laquelle il s'exerce. Mais tous les États contemporains ne sont pas des États de droit nouveau, et la science du droit des gens compte

encore bon nombre de jurisconsultes attachés aux principes du vrai droit, de la bonne et vieille justice.

Un jurisconsulte français a dit, dans un ouvrage qui est un des plus solides dont notre temps s'honore pour le droit des gens : « La loi divine ou naturelle est la seule base et l'unique source du droit international. C'est en remontant jusqu'à elle que l'on peut arriver à retracer exactement le droit des nations. Toute autre voie conduit infailliblement à l'erreur[1]. » M. Phillimore, jurisconsulte anglais, dont personne aujourd'hui ne surpasse l'autorité en matière de droit international, après avoir réduit à néant les sophismes de l'école historique, conclut en ces termes : « Certains veulent comprendre, dans la désignation de moralité internationale, les principes de justice que le christianisme a répandus chez les peuples qui en professent la croyance. Ils veulent restreindre absolument l'appellation de loi aux traités, aux coutumes et à la pratique des nations. S'il ne s'agissait que d'un arrangement théorique de la matière du droit des gens, cela serait de peu d'importance. Mais il est de la plus grande importance pratique d'établir la subordination de la loi qui dérive du consentement des nations à la loi qui dérive de la volonté divine.... La loi positive, qu'elle soit nationale ou internationale, est seulement déclarative du droit, et elle ne le crée pas. Si elle peut ajouter aux prescriptions de la loi divine, elle ne peut jamais rien retrancher de ses prohibitions... Comme source du droit des gens il faut prendre, en premier lieu, la loi divine sous ses deux formes, à savoir : d'abord les principes

[1] Hautefeuille, *Des droits et des devoirs des nations neutres*, 2e édit., t. I, p. 4. Paris, 1858.

d'immortelle justice que Dieu a écrits dans le cœur de tous les êtres doués de liberté et destinés à la vie sociale dont la réunion constitue la nation, et que les gouvernements représentent dans l'ordre international; ensuite, la volonté révélée de Dieu confirmant et étendant les principes de la justice naturelle [1]. »

Le chancelier Kent, le Blackstone de l'Union américaine, ne veut pas non plus admettre que l'on sépare la loi des nations des principes naturels et divins du droit. « Ce serait, dit-il, une grave erreur que de ne pas considérer la loi internationale comme tirant sa plus grande force et sa plus grande dignité de ces mêmes principes de la droite raison, de ces mêmes vues de la nature dans la constitution de l'humanité, de cette même sanction de la révélation divine, desquelles dérive la science de la morale [2]. »

La loi chrétienne, avec sa double puissance de justice et de charité, était, dans les temps de foi, le principe générateur et régulateur du droit; dans un temps de doute et de négation, elle en est le grand *desideratum*. Il n'est pas une question, soit de la paix, soit de la guerre, où elle n'ait marqué sa trace; mais c'est dans la guerre qui n'est, en tout ce qu'elle comporte, que le recours à la violence, c'est là plus encore qu'ailleurs que l'on sent le besoin de la rigoureuse justice pour limiter les emportements de la force, et surtout le besoin de la charité pour mitiger les rigueurs que le strict droit autorise, mais dont l'humanité gémit, et dont les nations portent si longtemps, dans leur vie publique et privée, le douloureux héritage.

[1] *Commentaries upon international law*, 2e édit. London, 1879; t. 1, pp. 25 et 68.

[2] *Commentaries on American law*, part. 1, lect. 1, § 2.

SECONDE PARTIE.

LES APPLICATIONS.

Quelle idée peut se faire de la guerre une société qui prétend vivre sans Dieu? La guerre, si elle est autre chose que la force brutale, ne se conçoit que d'après la notion qu'en donnaient les vieux jurisconsultes, ceux mêmes dans lesquels le protestantisme avait plus ou moins altéré le sens de la grande et pure justice chrétienne. Albéric Gentilis disait : « La guerre est une lutte pour la justice, au moyen des armes publiques [1]. »

Mais quand il n'y a plus de Dieu, y a-t-il encore une justice? Et l'homme qui ne relève que de lui-même peut-il avoir un autre but que sa jouissance, une autre règle que son intérêt? Où est alors la justice? Comment pourra-t-on, si l'on entend ainsi les choses, contredire à cette appréciation utilitaire de la guerre que donnait dernièrement un des plus célèbres chefs d'armée de ce temps-ci : « La guerre est le seul et juste moyen de consolider le bien-être, l'indépendance et l'honneur d'un pays [2]. »

Il y a plus d'une façon de comprendre le bien-être.

[1] *De Jure belli*, lib. I, cap. II.

Sir Phillimore, qui rapporte cette belle définition, ajoute : « La guerre doit avoir pour objet et pour fin la réparation d'une injustice, le rétablissement du droit, la restauration de l'ordre dans les relations mutuelles des États et l'affermissement de la sécurité contre les troubles qui pourraient, dans l'avenir, être apportés à cet ordre. » (*Commentaries upon International law*, t. III, p. 78, 2e édit.)

[2] *Deuxième lettre du feld-maréchal comte de Moltke*, 10 février 1881.

Tous les utilitaires ne le mettent pas, comme le vieux guerrier dont nous rapportons les paroles, dans la force, la grandeur et la gloire de la patrie. Ils ne reconnaissent pas comme bien-être une prospérité qu'il faut conquérir au prix du sang et des sacrifices de toute sorte qu'exige la guerre. Ceux-là, et ils sont nombreux aujourd'hui, ne le voient que dans la possession assurée et le développement ininterrompu d'une richesse qui est la source de toutes les jouissances. Ce qu'il leur faut, à eux, c'est la paix perpétuelle. Bon nombre d'économistes appartiennent à cette école des fanatiques du bien-être matériel, et nous les voyons se presser dans les congrès de la paix.

Mais l'abolition de la guerre n'est pas chose qui aille d'elle-même, et l'on ne peut, si utopiste que l'on soit, espérer de l'obtenir à bref délai. On se contente, en attendant, de travailler à éliminer des hostilités tout ce qui porte directement atteinte aux intérêts économiques. De fait, c'est dans cet ordre de choses qu'on a obtenu les résultats qui marquent le plus, et qu'on a introduit dans les procédés de la guerre les tempéraments les plus efficaces.

En cette question, on ne rencontre pas seulement les utilitaires, on rencontre encore les humanitaires.

Parmi ceux-ci il en est qui, d'accord avec les utilitaires, et souvent confondus dans leurs rangs, poursuivent la suppression de la guerre, mais une idée plus haute les inspire. L'humanité, qui est divine, ne peut elle-même se déchirer et se mutiler dans les convulsions de la guerre. Si elle suivait sa loi naturelle, elle passerait sa vie dans les phases indéfinies d'un progrès continu et

toujours harmonique. On reconnaît ici l'utopie humanitaire.

Il y a aussi le réalisme humanitaire. Ceux qui en font profession, considérant la guerre comme un fait indestructible, y voient la condition même de tous les progrès et une loi fatale de l'accomplissement des destinées rationnelles de l'humanité. Hégel et tous les siens tiennent pour cette doctrine; ils glorifient la guerre autant que les humanitaires utopistes la réprouvent et la détestent.

Enfin, il y a ici, comme partout, les modérés, les gens sensés, les hommes d'entre-deux, ceux qui se préoccupent, par amour de l'humanité, non d'abolir la guerre, ce qu'ils savent bien qu'on ne fera jamais, mais d'en adoucir insensiblement et indéfiniment les rigueurs. En plus d'un point ils se rapprochent de nous, catholiques, qui nous efforçons d'atténuer les violences de la guerre par esprit de charité. Mais entre les philanthropes, qui font tout en vue de l'homme et par sa seule puissance, et les catholiques, qu'anime le souffle divin de la charité, il y a, quant à la nature des moyens employés et quant à leur efficacité, les différences les plus tranchées.

Au-dessus de tous ces systèmes, à travers les vicissitudes de l'histoire, la pensée et l'action catholiques poursuivent leur œuvre, toujours contenues dans les limites de la pratique et du bon sens par les lumières que la révélation répand sur les réalités de la destinée humaine, mais toujours appliquées avec une sainte et infatigable ardeur à alléger, par le progrès de la foi et des vertus qu'elle inspire, les maux dont la guerre accable l'humanité déchue.

Telles sont présentement les impressions, les opinions,

les doctrines sur la guerre. Elles répondent, par leur diversité et leur opposition, à l'état d'anarchie intellectuelle et morale où vit l'humanité contemporaine. Nous allons les passer en revue en marquant leurs conséquences politiques et sociales. L'enseignement catholique nous donnera la solution des difficultés devant lesquelles s'arrêtent et s'égarent les meilleures intentions, lorsqu'elles négligent ou méprisent ce guide divin.

I.

DES TEMPÉRAMENTS APPORTÉS AUX RIGUEURS DE LA GUERRE, QUANT AUX INTÉRÊTS ÉCONOMIQUES.

Les problèmes qu'étudie l'économie politique devraient, par leur nature, porter, plus que toute autre recherche, vers les idées chrétiennes. Nulle part l'action de la justice et de la charité, telles que l'Église les entend, n'apparaît plus nécessaire pour le bien des hommes et pour la paix des sociétés. Et pourtant, sous l'empire de l'idée humanitaire qui a pour conséquence obligée le culte des jouissances et des intérêts matériels, l'économie a pris une direction tout opposée. Ses théories et ses préoccupations obstinément utilitaires exercent aujourd'hui une influence prépondérante, non seulement sur le régime intérieur des peuples, mais aussi dans les affaires générales du monde. Le droit des gens, dans la partie de ses règles qui concerne la guerre, en porte la trace très marquée. Les modifications les plus importantes introduites durant ce siècle dans le droit de la guerre se rap-

portent soit à la propriété, soit au commerce, et tiennent à l'ordre économique.

Non que ces questions, si importantes pour la prospérité des États, eussent jamais été négligées dans les sociétés qui agissaient sous l'empire de l'esprit chrétien, mais elles s'y présentaient sous un aspect différent et elles y étaient résolues par d'autres voies. C'était la charité qui portait à modérer les rigueurs de la guerre dans son action sur les biens, afin que les hostilités n'eussent point pour conséquence une trop grande misère du peuple. La charité faisait en cela tout ce qu'elle pouvait, sans oublier pourtant que, dans les sévérités de la guerre, la justice a ses droits, et que le bien même des nations demande qu'ils ne soient point sacrifiés.

De nos jours, la politique utilitaire, dans ses efforts pour mettre le progrès de la richesse à l'abri des coups de la guerre, n'a-t-elle pas plus d'une fois exagéré ses prétentions, dépassé ce que réclament les intérêts vrais des peuples et méconnu les nécessités supérieures de la vie internationale? Sans doute l'esprit utilitaire, tenu en échec par le bon sens chrétien, dont notre temps n'a pas encore absolument secoué l'empire, n'a pas obtenu tout ce qu'il réclamait. Il peut néanmoins se flatter d'avoir réussi dans sa tentative d'imposer aux belligérants le respect des intérêts économiques, bien plus que n'a réussi l'esprit d'humanité et de charité lorsqu'il a tenté d'adoucir les procédés de la guerre dans l'emploi de la violence contre les personnes.

Sur le champ de bataille même, le bien de l'ennemi est respecté; on ne prend plus comme butin les choses propres aux combattants lorsqu'elles ne servent pas directe-

ment à la guerre. Sur le territoire envahi, de temps immémorial, depuis que le christianisme a profondément imprimé dans les esprits le respect de la propriété privée, les biens immeubles, lorsqu'ils appartiennent à des particuliers, sont laissés à leur légitime propriétaire. Pour les biens meubles dans la même condition, les règles, au moins en théorie, sont de plus en plus strictes. La pratique des contributions de guerre imposées par l'occupant aux habitants des territoires envahis est rejetée par le plus grand nombre des publicistes contemporains, et, lorsqu'il arrive que les armées envahissantes méconnaissent cette règle, l'opinion proteste avec énergie. La doctrine a même tenté d'aller plus loin : elle a voulu établir comme un principe de droit naturel que les biens privés sont insaisissables, parce que, la guerre étant affaire d'État à État, les conséquences des hostilités ne peuvent pas s'étendre à ce qui appartient en propre aux particuliers. C'était dépasser ce que le droit comporte et poser comme un principe naturel précisément ce que la nature des choses n'admet pas.

Les États ne sont pas des abstractions, mais des réalités. Un État se compose de tous les hommes qui sont soumis de droit à sa souveraineté; les biens qui appartiennent aux sujets de l'État constituent, vis-à-vis de l'étranger, l'avoir de la société et doivent être considérés, dans leur ensemble, comme la matière sur laquelle s'exercent les revendications auxquelles donnent lieu les offenses commises envers d'autres sociétés. Ces biens, dans leur totalité, sont le patrimoine de l'être moral, qui est la société même, et qui forme, dans l'ordre international, un État souverain. Ce patrimoine

est le gage des créanciers de cet être moral, c'est-à-dire des nations étrangères ses égales, qui ont le droit de lui demander, sur ses biens, réparation des injustices dont elles ont eu à souffrir.

Qu'on n'exerce que très rarement, le moins possible, les revendications internationales par de tels moyens, qu'on y ait recours seulement lorsque les nécessités de la guerre l'exigent impérieusement, c'est, sans aucun doute, ce que tous souhaitent et doivent souhaiter, car l'usage de ce droit est, pour les malheureux citoyens qu'il atteint, une cause de misères et de souffrances souvent cruelles. Qu'on s'efforce d'y substituer d'autres moyens d'exécution moins dommageables, plus conformes aux règles de la justice distributive, et prêtant moins à l'arbitraire, rien de mieux. L'esprit de justice et de charité du christianisme a toujours tendu à ce résultat. Mais l'esprit utilitaire dépasse ce qui est vrai et juste lorsqu'il propose comme un droit supérieur la complète et absolue immunité des biens des particuliers.

Jadis on poussait l'application des règles au point que même les biens des sujets de l'État ennemi qui se trouvaient sur le territoire du belligérant étaient sujets à confiscation. Dans le droit anglais le principe subsiste, au moins en thèse générale; à l'exception des titres de rente sur l'État, il s'applique aux créances que peuvent avoir les sujets ennemis sur le belligérant et ses nationaux. On use peu aujourd'hui de ce droit rigoureux. Les États-Unis, qui ne consentent pas plus que l'Angleterre à l'effacer de leur coutume internationale, ont établi en jurisprudence qu'il ne serait exercé légalement que dans le cas où le souverain aurait expressément manifesté l'in-

tention d'y recourir. On laisse ainsi voir, tout en réservant le droit en principe, qu'on serait assez embarrassé de le mettre en pratique, parce qu'il a cessé d'être dans les habitudes générales des peuples. On n'use guère aujourd'hui non plus du droit, autrefois habituellement appliqué, d'interdire les relations commerciales avec les sujets de l'ennemi. On a vu, au contraire, dans les dernières guerres accorder des délais aux commerçants des deux parties belligérantes pour quitter indemnes les ports ennemis avec leur cargaison complétée, et rentrer, à l'abri d'un sauf-conduit, dans les ports de leur souverain.

Cet abandon, dans la pratique, de moyens de guerre que la nature des choses autorise à la rigueur, témoigne hautement de l'influence qu'exerce sur les relations internationales le souci de conserver au commerce, et aux transactions économiques en général, la plus grande sécurité possible.

C'est particulièrement à propos des armements en course, et de la saisie des propriétés privées de l'ennemi sur mer, que ces préoccupations économiques se révèlent.

On sait comment le second empire, obéissant aux impulsions de l'école humanitaire, consentit à la suppression de la course. Cette pratique séculaire et, après tout, aussi légitime que tout autre moyen de guerre, était pourtant, à cause des qualités particulières des marins français, une des forces sur laquelle la France pouvait le plus compter dans la guerre maritime. Mais que de forces et de ressources nationales l'illusion humanitaire n'a-t-elle pas, sous prétexte de progrès utilitaire, désorganisées et détruites!

Pour le droit de saisie des marchandises ennemies sur mer, la question est moins avancée, mais la solution est poursuivie avec non moins d'ardeur. Elle fait l'objet principal d'un des plus beaux livres que l'école française moderne nous ait donné sur le droit des gens [1]. En jurisconsulte sérieux qu'il était, et en publiciste vraiment chrétien, M. Cauchy part des principes incontestables du droit des gens, quant au droit du belligérant sur les propriétés même privées de son adversaire. Mais, en même temps qu'il affirme ce droit, il en réclame l'atténuation au nom de la charité chrétienne. Rien de plus attachant que l'exposé fait par le savant écrivain du mouvement, longuement continué, de la coutume des peuples chrétiens vers le principe du respect de la propriété privée dans la guerre. Ses espérances et ses désirs sont-ils bien fondés sur la réalité des choses, et pourraient-ils recevoir satisfaction sans que la justice fût privée, dans l'ordre international, d'un de ses moyens nécessaires d'exécution? nous ne l'oserions dire. Ce qui est certain historiquement, c'est que les peuples qui mettent toutes les préoccupations de leur grandeur dans le développement économique, et dont la vie subit fortement les influences de l'esprit utilitaire et de l'engouement humanitaire, sont les plus empressés à appuyer toutes les propositions diplomatiques qui tendent au complet affranchissement de la propriété privée de toute confiscation, hors le cas de contrebande et de violation d'un blocus. Les États-Unis, depuis Franklin, ont à diverses

[1] *Le droit maritime international, considéré dans ses origines et dans ses rapports avec le progrès de la civilisation*, par Eugène Cauchy. 2 vol. Paris, 1862.

reprises, et en dernier lieu lorsqu'on leur a proposé d'adhérer à la suppression de la course, manifesté leur penchant pour les conceptions de l'école du droit économique et humanitaire. On ne pouvait moins attendre du peuple qui s'est fait du progrès matériel une sorte de culte.

II.

QUEL SUCCÈS ONT OBTENU LES EFFORTS DE LA PHILANTHROPIE POUR TEMPÉRER LA VIOLENCE DES ARMES.

Il règne aujourd'hui une philanthropie d'État, sincère chez quelques-uns, habile et calculée chez beaucoup d'autres. Dans une conférence diplomatique, tenue il y a quelques années à Bruxelles, au sujet de la guerre, elle a pris officiellement position. Dès le début, et à plusieurs reprises dans le cours des discussions, la conférence a fait profession de cet esprit humanitaire qui est de l'essence même de la philanthropie. « L'idée de chercher à adoucir les maux de la guerre est une idée essentiellement généreuse, humanitaire et élevée. » Tels sont les premiers mots prononcés au moment où s'ouvrent les travaux de la conférence [1]. C'est le délégué belge qui parle ainsi. Sauf le délégué français, qui parle peu, et le délégué anglais, qui ne desserre pas les dents de tout le temps que dure la conférence, tous s'expriment dans le même sens. Les Turcs eux-mêmes, arrivés des derniers, s'empressent de rendre hommage « à l'illustre souverain

[1] Voir les *Actes de la conférence de Bruxelles* (1874).

(l'empereur de Russie) qui, après avoir tant fait pour son propre pays, vient encore de donner au monde entier, par la proposition soumise à la conférence, un gage public et éclatant de ses vues civilisatrices, humanitaires et pacifiques, tendant, non à abolir entièrement la guerre, idéal rêvé et encore longtemps irréalisable, mais du moins à la civiliser et à en mitiger les terribles conséquences[1]. »

A quel point la philanthropie a-t-elle réussi à *civiliser* la guerre, suivant l'expression qu'emploient les représentants de ces féroces Ottomans qui, pendant tant de siècles, ont fait une guerre implacable à la civilisation chrétienne?

Le résultat le moins contestable des efforts de la philanthropie contemporaine s'est formulé par la convention de Genève sur les secours aux blessés, et par le protocole de Saint-Pétersbourg, interdisant l'usage des balles explosibles. Dans ce dernier acte, qui date de 1868, la civilisation parle le langage de la charité chrétienne, et l'on ne peut qu'y applaudir. Sauf quelques réclamations parties de l'état-major allemand pendant la guerre de 1870, et qui ont été reconnues sans fondement, cet arrangement bienfaisant, dû à l'initiative d'Alexandre II, à qui la philanthropie révolutionnaire réservait ses projectiles explosibles, a été, de l'aveu de tout le monde, franchement observé.

Quant à la convention de Genève, qui a pour but d'assurer aux militaires blessés sur les champs de bataille les secours nécessaires, et de garantir, par la neutralité des hôpitaux et des ambulances, la liberté de ceux qui s'em-

[1] Voir les *actes de la conférence de Bruxelles* (1874), p. 47.

ploient à les leur donner, elle n'a pas été d'une exécution aussi facile. Les incidents auxquels elle a donné lieu montrent combien les meilleures intentions et les plus nobles efforts peuvent rencontrer d'obstacles lorsqu'il n'y a pas chez les belligérants ces sentiments vrais de charité chrétienne qui seuls sont capables de faire respecter, comme elles doivent l'être, les œuvres de dévouement, et de réprimer la tentation qu'on pourrait avoir d'en abuser pour acquérir déloyalement sur l'ennemi quelques avantages. On a beau être humanitaire, lorsqu'on n'a pas fortement imprimée au cœur cette fidélité à la foi jurée que donne seule la crainte de Dieu, et qu'on n'est pas retenu par ce culte délicat du malheur et de la souffrance que le sentiment religieux inspire, on se laisse aisément aller, dans l'âpreté de la lutte, à abuser pour l'utilité de ce qui a été établi pour l'humanité. Plus d'une fois pareille chose s'est rencontrée dans la pratique de la convention de Genève, tellement qu'on peut douter qu'au cas où éclaterait une grande guerre, les parties belligérantes consentissent à en autoriser l'exécution suivant les conditions antérieures.

Tout en félicitant notre époque de ces tempéraments apportés, par amour de l'humanité, aux rigueurs de la guerre, il faut reconnaître que, malgré toutes les bonnes volontés et toutes les théories philanthropiques, ces rigueurs n'ont pas, dans l'ensemble, sensiblement diminué; que les colères et les cupidités auxquelles trop souvent obéissent les combattants n'ont rien perdu de leur âpreté; que plus d'une fois, en ces derniers temps, elles ont poussé les armées à des déprédations et à des violences qui dépassent ce qu'on avait pu voir dans les

guerres antérieures. Rappelons brièvement les incidents très connus qui confirment cette assertion. L'énumération sera longue et douloureuse; nous voudrions qu'elle ne fût pas irritante, mais il faut bien, pour exercer les revendications de la justice et de la charité, produire les faits tels que l'histoire nous les fournit.

Peut-on dire, pour commencer par les violences qui révoltent le moins nos sentiments d'humanité, que la propriété ait été, dans les dernières guerres, suffisamment respectée?

Qu'est-ce que ces contributions qu'on impose aux localités envahies, sous le moindre prétexte, et qui remplacent le pillage qu'autrefois on autorisait dans certains cas où l'on croyait trouver une violation des lois de la guerre? La forme a changé, mais c'est toujours au fond la même rapacité. Les procédés de guerre semblent-ils adoucis dans les proclamations des généraux prussiens, qui, sous prétexte de réprimer des actes d'hostilité commis par des habitants du territoire occupé, menacent « les communes auxquelles les coupables appartiendront, ainsi que celles dont le territoire aura servi à l'action incriminée, pour chaque cas, d'une amende égale au montant annuel de leur impôt foncier ». L'amende ici, c'est la contribution. Une autre fois, « les communes sont rendues responsables des dégâts causés sur leur territoire aux télégraphes, aux chemins de fer, aux ponts et aux canaux. Une contribution leur sera imposée et, en cas de non-paiement, on les menace d'incendie. » Et ces excès ne sont pas seulement inspirés par la haine de ce que l'Allemagne appelle l'ennemi héréditaire; on les voit pratiqués par les armées prussiennes, à l'égard de certaines

villes de l'Allemagne méridionale, ce qui fait dire à un publiciste allemand, M. Bluntschli, indigné de ces rapines : « que l'Europe actuelle n'admet plus ces façons d'agir, reste des temps barbares[1] ». Elle ne les admet plus en théorie, mais on voit qu'en pratique elle n'y a pas renoncé, et que les pillages des anciennes guerres se continuent, avec cette différence qu'on y procède de sang-froid, suivant les méthodes perfectionnées des administrations modernes.

Et cet autre mode de pillage, qui consiste à s'approprier ce qui, dans le mobilier des habitants, plaît le mieux au vainqueur, ne l'a-t-on pas vu pratiquer sur de grandes proportions ? Une estimation officielle porte à 264 millions la valeur des titres, meubles et autres objets enlevés sans réquisition aux Français durant l'occupation allemande[2].

Quand on respecte si peu le bien des particuliers, on comprend qu'on ne respecte pas non plus les biens de l'État. En cette guerre de 1870, les déprédations belliqueuses s'exercèrent en grand sur le domaine de l'État. L'envahisseur ravagea, contre tout droit, sous le prétexte d'une exploitation autorisée par l'occupation, certaines forêts domaniales, et il fallut que les tribunaux français,

[1] Cité par M. Calvo, *le Droit international*, 3me édition, § 1936. — Dans cette troisième édition de son savant traité, M. Calvo a relaté, en les soumettant à l'examen d'une critique sérieuse, tous les faits des dernières guerres. C'est, en général, d'après lui que nous les rapportons.

[2] Le fait de ces déprédations a été contesté par les Allemands. On ne peut conserver de doute sur leur réalité quand on lit l'exposé qui est donné de la question par M. Achille Morin, conseiller à la cour de cassation, dans un ouvrage sur *les Lois relatives à la guerre*, tome I, pp. 452 à 459, et par M. Rouard de Card, *la Guerre continentale et la Propriété*, p. 126.

lorsqu'ils eurent recouvré leur juridiction, vinssent faire justice de ces excès en refusant l'exécution des marchés scandaleux auxquels ces exploitations frauduleuses avaient donné occasion[1].

La spoliation du vaincu prend encore de nos jours une autre forme. C'est la Révolution française qui en a inauguré la pratique. Bonaparte, en Italie, en avait fait une sorte de règle. Il s'agit des indemnités de guerre. On sait quelles proportions elles ont prises dans la guerre de 1870. Un publiciste contemporain, que nous citions il n'y a qu'un instant, en parle en des termes qui font bien sentir la contradiction entre des procédés de ce genre et l'illusion d'un temps où l'on s'imagine aisément que la guerre, sous l'influence des idées humanitaires, a remplacé par des pratiques adoucies ses violences d'autrefois. « Malgré ce qu'il a de contraire à l'honnêteté et à la délicatesse, dit M. Calvo, le procédé des exigences purement pécuniaires, au lieu d'être généralement réprouvé comme il le mérite, est remis en faveur dans les temps modernes, précisément par celles d'entre les puissances qui se flattent d'être à la tête de la civilisation, et de donner l'exemple aux autres. On dirait même qu'il a été érigé en système... On ne se contente pas d'avoir pratiqué ce mode d'exaction pendant la guerre, on le fait en quelque sorte survivre aux hostilités... La guerre semble être devenue une spéculation de commerce[2]. » C'est la violence comme toujours, mais la violence dépouillée de la

[1] Arrêt de la cour de Nancy du 3 août 1872.

[2] M. Calvo, tome III, § 1942. — On trouve dans la préface du livre de M. Achille Morin cité plus haut, l'expression attristée du désappointement dont souffrent les hommes chez qui l'engouement philanthropique avait éveillé des espérances bientôt déçues. — Pages VII et suiv.

sauvage grandeur que lui donnaient les emportements des mœurs héroïques. C'est la violence d'un temps où tout se fait par raison économique et par calcul d'intérêt.

Après les rapines et les brutalités financières, viennent les brutalités sanglantes. Les flammes de Bazeilles et de Châteaudun; les désastres des villes écrasées par les bombes que leur lance à longue portée un ennemi insaisissable; les places contraintes à reddition par les angoisses morales que l'art impitoyable de la guerre moderne appelle une pression psychologique et qu'un éminent publiciste allemand n'a pas hésité à qualifier d'immorale[1]; les édifices sacrés, comme la cathédrale de Strasbourg, devenue le point de mire des assiégeants; cette merveille de l'art chrétien mutilée par les armes d'une nation qui fait profession d'un respect presque religieux pour l'art; les hôpitaux, les musées, les bibliothèques, que le vieux droit des gens chrétiens protégeait avec tant de sollicitude, aussi peu respectés que les temples. Qui oserait, devant de tels spectacles, soutenir que la philanthropie a réussi dans la prétention de modérer la guerre et d'en faire disparaître les violences qui l'ont jusqu'à ce jour partout accompagnée.

Est-ce la philanthropie qui a suggéré aux chefs prussiens l'idée de faire saisir comme otages et de faire monter sur les locomotives, afin de garantir la sécurité des trains, les notables des pays occupés, des magistrats, des propriétaires, des industriels, des vieillards même pour qui de telles violences pouvaient être mortelles? A-t-on vu rien de pire dans les temps où personne ne parlait de

[1] M. Bluntschli, *le Droit international codifié*, § 554 bis.

philanthropie ? Est-ce la mansuétude philanthropique qui a dicté ces proclamations et ces règlements qui menacent, sans distinction, de l'exécution par les armes les sujets de l'ennemi coupables d'avoir prêté assistance aux armées qui défendent le pays ? Que peuvent dire, non seulement la philanthropie, mais même le strict droit des gens, de ce préfet allemand qui commande le travail des ouvriers du territoire occupé pour réparer les ponts et les chemins détruits par les défenseurs du pays, sous peine, pour ceux qui refuseraient, de se voir décimer et fusiller sur place avec leurs surveillants ?

Lorsqu'au lieu de considérer la guerre dans les faits particuliers des attaques et des violences, on la prend dans l'ensemble de ses opérations, on est frappé des aggravations de sacrifices et de souffrances qu'elle impose aux peuples, en nos temps de philanthropique modération. Combien sont cruelles ces guerres qui précipitent les unes sur les autres les nations entières ! N'est-ce pas ce que l'on voit aujourd'hui par l'extension indéfinie de l'état militaire des peuples et par l'obligation du service imposée à tous les hommes valides ? Nous voilà revenus à ces guerres des barbares de l'Asie et de l'Europe ancienne, dans lesquelles c'étaient des peuples qui sortaient en masse de leurs frontières pour porter le ravage et la mort chez d'autres peuples dont ils enviaient la puissance et la civilisation. Et de quelles armes se servent ces masses civilisées qui se ruent les unes sur les autres ? d'armes que fournit la science la plus avancée et dont les ravages sont en proportion de l'art qui les a inventées. En ces guerres colossales on vise, sinon à l'anéantissement, du moins à l'épuisement du vaincu, et l'on n'y procède pas seule-

ment par le sang, mais par l'oppression économique, ce qui est dans les habitudes du temps. Par les indemnités de guerre, qui deviennent sans mesure, « on pousse la guerre à fond », suivant un mot célèbre, et l'on se flatte de se débarrasser de ses adversaires en les faisant périr d'inanition. Il arrive, grâce à Dieu, que le vainqueur se trompe dans ses hostilités économiques et savantes, et qu'il se trouve réduit à guetter une occasion qui lui permettra de mieux établir ses calculs.

Un écrivain d'un sérieux mérite, qui ne peut pas être soupçonné de parti pris contre l'école philanthropique, M. Leroy-Beaulieu, fait sur la guerre contemporaine ces observations très significatives : « Des trois fléaux qui affligeaient autrefois l'humanité, la peste, la famine et la guerre, les progrès de la société humaine ont tellement atténué les deux premiers, qu'on peut presque les considérer comme disparus. (Serait-il indiscret de demander si c'est bien sûr?) Seule la guerre a retenu et même augmenté sa puissance meurtrière; elle est devenue plus destructive à mesure que les ressources de l'esprit humain se sont accrues. Par une déplorable anomalie, de ces trois fléaux, les deux qui proviennent de la nature physique et dont les causes semblaient en grande partie soustraites à l'action de l'homme, ont été en s'affaiblissant chaque jour à mesure que la civilisation avançait, et celui-là seul dont la cause réside uniquement dans la volonté même de l'homme, n'a fait que grandir [1]. »

Le langage officiel n'est pas moins significatif. Le prési-

[1] Cité par M. de Laveleye, *Des causes actuelles de guerre*, p. 13. — On trouve des observations toutes semblables dans le *Précis de droit des gens*, de MM. Funck-Brentano et Albert Sorel, p. 236 et suiv.

dent de la conférence de Bruxelles, le baron Jomini, premier délégué de la Russie, s'exprime en ces termes : « Malgré le désir ardent et universel de la paix, la situation des choses s'est plutôt aggravée. D'un côté, les progrès des sciences et de la civilisation ont mis à la disposition des États des moyens de destruction organisés d'une manière colossale; de l'autre, ces mêmes progrès ont rendu plus cruelles les souffrances de la guerre, plus sensibles les pertes qu'elle cause. Il y a là une contradiction frappante. Il est évident que tel ne doit pas être le dernier mot de la science et de l'esprit d'organisation qui de nos jours ont accompli tant de miracles [1]. » Nous verrons ce que pourra la science en cette affaire et de quels miracles elle sera capable.

Il y a pour les philanthropes quelque chose de plus disgracieux que tous les démentis donnés par les faits de la guerre contemporaine à leurs théories et à leurs aspirations : c'est de voir les aggravations préméditées de la guerre déguisées sous des prétextes d'humanité et placées sous la protection de l'idée philanthropique.

La philanthropie devrait naturellement protéger les plus faibles. Il se trouve que les systèmes de tempéraments dans les hostilités, que l'on nous présente sous son couvert, ont précisément pour effet de les désarmer et de leur enlever les moyens de défense par lesquels l'héroïsme du patriotisme peut quelquefois suppléer à l'insuffisance du nombre. Plus d'une, parmi les réformes économiques et humanitaires que nous avons signalées, peuvent prêter à des observations de ce genre.

[1] Séance plénière du 26 août 1874.

Par philanthropie et par amour de l'organisation régulière, on supprime la course. Le résultat de cette mesure tant acclamée par les humanitaires n'est-il pas de mettre les peuples qui n'ont qu'une marine militaire médiocre à la merci des puissances qui sont souvent les mieux armées sur mer? ou bien d'obliger les peuples qui n'avaient que des armements maritimes modérés à s'imposer pour la marine le fardeau d'un énorme budget, ce qui n'est pas non plus très philanthropique?

On s'est donné beaucoup de peine, dans la conférence de Bruxelles, pour régulariser le prélèvement des réquisitions, des amendes ou des emprunts, sur les habitants des territoires occupés. On a cherché, dans un but d'humanité, à tout préciser et à garantir, par des pièces régulières, la restitution par les gouvernements des valeurs que les particuliers sont contraints de fournir aux armées. Il semble tout d'abord que l'ordre, la régularité dans les prélèvements, doivent exclure, ou tout au moins diminuer l'arbitraire et modérer les exigences. Mais c'est tout le contraire que les hommes d'expérience entrevoient. En procédant avec une certaine régularité, on se croit autorisé à tout envers la propriété privée. Le délégué des Pays-Bas le dit avec tous les ménagements requis, mais très clairement: « L'ancien adage: *La guerre nourrit la guerre*, a été remplacé par la maxime: *Il faut que la propriété privée soit respectée*. Je considère ce fait comme une des plus belles conquêtes de la civilisation moderne. Eh bien! dans les articles dont nous sommes occupés aujourd'hui, je crois voir un danger pour le maintien de ce principe. Je m'empresse d'ajouter que je suis persuadé que ce résultat serait bien loin des intentions de son auteur (le délé-

gué d'Allemagne) ; mais, en comparant les articles 52 et 53, et sans parler de la matière des contributions à titre d'amende, je vois dans le premier une disposition élastique, et dans le second (l'article qui autorise à substituer les contributions en argent aux réquisitions en nature et qui introduit la régularité administrative dans le prélèvement des contributions et amendes), je vois dans cet article une extension de la disposition qui me semble pouvoir conduire à des conséquences inquiétantes [1]. » Le délégué suisse dit, avec non moins de netteté : « Si les propositions faites au sujet des réquisitions et des contributions sont adoptées par la conférence dans le sens absolu de la logique militaire, l'opinion publique en sera péniblement frappée. Elle, qui croyait que la réunion de Bruxelles était destinée à adoucir les terribles rigueurs de la guerre, elle verrait avec regret que, sur un des points les plus importants, on se serait borné à codifier les usages et peut-être les abus traditionnels ». La conférence comprend si bien les aggravations qui pourraient résulter de l'adoption d'un tel système qu'elle refuse toute adhésion qui engagerait les gouvernements. Elle ne procède à l'examen des propositions qui lui sont faites qu'avec cette réserve : « qu'il est entendu que la conférence ne fait que préparer des matériaux pour un édifice futur ». Personne ne veut faire du procédé prussien une loi européenne, et personne ne se laisse prendre à l'appât de la philanthropie des élèves du grand Frédérick.

Dans cette même conférence de Bruxelles, réunie sur l'initiative philanthropique du czar, une question ouvre

[1] Protocole n° XVI des séances de la commission. — 20 août 1874.

et domine toute la discussion. Il s'agit du caractère même de la guerre, que certains voudraient renfermer dans les limites d'une lutte entre les forces publiques des États, de façon à en exclure systématiquement les forces du pays, lorsqu'elles ne sont point officiellement enrégimentées et numérotées. A ce propos, le président de la conférence, le baron Jomini, s'exprime en ces termes : « Il règne des idées très contradictoires sur la guerre : les uns voudraient la rendre plus terrible pour qu'elle fût plus rare, d'autres voudraient en faire un tournoi entre les armées régulières, avec les peuples pour spectateurs. »

Il semble, à la première vue, que renfermer l'action guerrière dans l'emploi des forces d'État, de façon à exclure de la lutte tous les individus qui ne sont point marqués du caractère militaire, et à tenir indemnes tous les biens qui ne sont pas dans le domaine de l'État, serait un des tempéraments les plus efficaces que l'on pût apporter à la guerre. Si l'on y regarde de plus près, on reconnaît bientôt que, sous le prétexte de civiliser la guerre, on désarme les faibles et qu'on expose à un redoublement de rigueur les citoyens qui, par devoir patriotique, risquent *généreusement* leur vie pour la défense de leur pays.

Cette théorie date du commencement du siècle. Dès 1806, on la trouve dans une lettre du prince de Talleyrand : « La guerre, dit le célèbre diplomate, n'étant pas une relation *d'homme à homme*, mais une relation d'États, le droit des gens ne permet pas que le droit de guerre, et celui de conquête qui en dérive, s'appliquent aux citoyens pacifiques, à leurs propriétés, à leurs habi-

tations. » Portalis, dans le discours qu'il prononce lors de l'installation du conseil des prises, en l'an VIII, s'exprime de la même façon : « La guerre est une relation d'État à État et non d'individu à individu. » Il est vrai que les Anglais refusent de voir dans ces déclarations aucune intention philanthropique, et soutiennent que ce prétendu principe n'était qu'un expédient par lequel les Français, plus faibles sur mer que les Anglais, auraient voulu faire exempter de la confiscation les biens privés. Les publicistes anglais ont persévéramment professé le principe contraire. Ils posent comme axiome que, au cas où la guerre existe entre deux États, *tous les individus* membres de l'un de ces États sont les ennemis de tous les individus membres de l'autre État [1].

[1] « When war exists between two states, all the individual members of the one State are the enemies of all the individual members of the other belligerent State. » (Oke Manning, *Commentaries on the law of nations*, p. 122.)

Sur cette question capitale, agitée, comme on voit, non seulement dans les écrits des publicistes, mais dans les régions politiques et gouvernementales, il convient de résumer brièvement l'état de la doctrine.

La plupart des publicistes sont d'avis que le principe ci-dessus énoncé doit être maintenu dans le droit des gens, que seul il se justifie rationnellement et que seul il donne la véritable règle de la guerre. Ainsi pensent : Wildmann, *Institutes of International Law*, t. II, p. 8. — Travers Twiss, *The Law of nations, on the rights and duties of nations in time of war*, p. 80. — Hall, *International Law*, p. 127. — Kent, *Commentaries on American Law*, part. I, lecture III, 11ᵉ éd., 1867. — Halleck, *International Law*, cap. XIX, p. 1 et 2. Ce savant jurisconsulte apporte un soin particulier à justifier le principe. — Creasy, *First platform of International Law*, p. 390. L'auteur de ce substantiel ouvrage constate que la règle est généralement posée par les jurisconsultes, mais il fait remarquer en même temps que, si elle était rigoureusement appliquée, elle conduirait à des excès épouvantables. Il insiste sur ce point, qu'à côté du droit strict et primitif, il existe un droit secondaire qui en limite l'application. — Phillimore émet le principe sous une forme différente, mais il l'enseigne et en tire les conséquences qui se concilient avec les règles d'humanité du droit secondaire. (*Commentaries*, 2ᵉ éd., t. III, p. 79.) —

Dans la première séance de la conférence tenue à Bruxelles, cette question apparaît comme la préoccupation principale des puissances qui en ont provoqué la réunion.

On peut en dire autant de Wheaton, *Elements of International Law,* éd. de Boyd, pp. 345 et 346. — M. Calvo semble n'avoir pas une opinion tout à fait nette sur la question. Au fond, pourtant, il admet l'opinion commune, c'est-à-dire le principe du droit primitif mitigé par les règles d'humanité du droit secondaire. « Vattel, dit M. Calvo, va beaucoup trop loin et énonce une doctrine dangereuse lorsqu'il dit : « Quand le con-« ducteur de l'État, le souverain, déclare la guerre à un autre souverain, « on entend que la nation entière déclare la guerre à une autre nation, « car le souverain représente la nation et agit au nom de la société en-« tière; et les nations n'ont affaire les unes aux autres qu'en corps, dans « leur qualité de nation. Les deux nations sont donc ennemies, et tous « les sujets de l'une sont ennemis de tous les sujets de l'autre. » Par contre, il nous semble que c'est tomber dans l'extrême opposé que de soutenir, comme le fait Pinheiro-Ferreira, que la guerre n'a jamais lieu entre nations, mais seulement de gouvernement à gouvernement, et que l'on ne doit considérer comme parties belligérantes qu'un certain nombre d'individus associés aux projets de ceux qui ont engagé la lutte. C'est là, en effet, une distinction essentiellement illogique. En principe, il y a solidarité absolue entre le gouvernement et la nation. » (*Le droit international*, 3e éd., § 1785.)

Dans le sens contraire, nous pouvons citer, particulièrement deux publicistes qui jouissent d'une véritable autorité. D'abord Field, *Outlines of an International Code,* New-York, 1876, § 705. Le publiciste américain pose dans toute sa netteté le principe que l'école humanitaire tend à faire prévaloir : « La guerre est une relation de nation à nation, c'est-à-dire de communauté à communauté; elle ne peut point affecter les relations des individus les uns avec les autres, excepté dans certaines limites sur lesquelles nous nous sommes expliqués. Tel est le principe que soutiennent les plus grandes autorités modernes. L'admission de ce principe a été la source des plus importantes améliorations introduites jusqu'à présent dans la guerre. » L'auteur reconnaît pourtant que « c'est un axiome répandu dans les livres que la guerre rend tous les sujets de l'un des belligérants ennemis de tous et de chacun des sujets de l'autre belligérant ». M. Bluntschli prétend donner au principe une justification rationnelle de laquelle il résulterait qu'il peut seul être accepté par le droit des gens. « On a réussi, dit-il, à civiliser les lois de la guerre et à renverser en grande partie les usages barbares admis jadis pendant la durée des hostilités. Les guerres sont devenues plus humaines : on les a régularisées, on en a diminué les horreurs, et cela non seulement par des perfectionnements de fait dans la manière de faire la guerre, mais encore par le développement de principes internationaux sur la matière. » Ces prin-

Son président, le baron Jomini, s'en explique immédiatement : « La guerre a changé de nature. C'était autrefois une sorte de drame où la force et le courage personnels jouaient un grand rôle. Aujourd'hui, l'individualité a été remplacée par une machine formidable que le génie et la science mettent en mouvement. Il faut donc régler, si l'on peut ainsi parler, les aspirations du patriotisme. Autrement, en opposant des entraînements déréglés à des armées puissamment organisées, on risquerait de compromettre la défense nationale et de la rendre plus funeste au pays lui-même qu'à ses agresseurs. »

Quand on en vient à l'application, on se trouve conduit à une réglementation dont la conséquence est de paralyser le dévouement et de transformer en crime international l'accomplissement des devoirs les plus sacrés. Dans les systèmes qui partent de ces prémisses, on tend à ne reconnaître comme légal le concours des habitants à la défense du territoire qu'autant que les combattants soient régulièrement placés sous les lois militaires, pourvus d'un uniforme, enrôlés nominativement dans les corps directement formés par l'autorité et rattachés au commandement général de l'armée. Ce serait la suppression, par décret international, de la levée en masse et l'interdiction de ces résistances nationales spontanées et désespérées, par lesquelles on a vu des peuples échapper à un assujettissement que la supériorité militaire de leurs agresseurs semblait rendre inévitable.

cipes, M. Bluntschli les formule comme suit : « La guerre a lieu entre les États et non entre les particuliers. Les États belligérants sont ennemis dans le sens propre du mot. Les concitoyens de ces États, par contre, ne sont ennemis ni entre eux, ni vis-à-vis de l'État ennemi. » *Le Droit international codifié*, Introduction, p. 32, art. 530 et 531. 2e éd.)

Rien ne serait plus favorable à la domination des grandes puissances militaires que l'adoption d'un semblable décret par un aréopage international, et rien ne serait plus fatal au droit et à l'indépendance des puissances plus faibles. La guerre a ses nécessités extrêmes et impérieuses du côté de la défense comme du côté de l'attaque. Parfois l'envahisseur, réduit à se défendre, peut être entrainé à des rigueurs exceptionnelles qu'il faut apprécier d'après les circonstances. Faire de ces rigueurs la loi, c'est provoquer en quelque sorte l'envahisseur à les mettre en pratique. On ne concevrait point, d'ailleurs, que les puissances exposées à subir l'envahissement de l'étranger, avec toutes ses violences, allassent d'avance, par un règlement international, donner à ces violences le caractère de la légalité et condamner ceux des leurs qui auraient porté jusqu'à l'héroïsme le devoir de la défense patriotique. Le délégué belge à la conférence exprime très bien ce sentiment lorsqu'il dit : « La défense de la patrie n'est pas seulement un droit, mais un devoir pour les peuples. Il y a des choses qui se font à la guerre, qui se feront toujours, et qu'il faut savoir accepter. Mais il s'agit ici de les convertir en lois, en prescriptions positives et internationales. Si des citoyens doivent être conduits au supplice pour avoir tenté de défendre leur patrie au péril de leur vie, il ne faut pas qu'ils trouvent inscrit sur le poteau au pied duquel ils seront fusillés l'article d'un traité, signé par leur propre gouvernement, qui d'avance les condamnait à mort. »

Sous l'empire de ce sentiment très vif de l'indépendance nationale et du devoir imposé à tous de la défendre, M. le baron Lambermont, le premier délégué de la Bel

gique, avait, au moment même où la conférence s'ouvrait, protesté très énergiquement contre toute tentative qui pourrait être faite en vue de mettre des restrictions au droit qu'a tout peuple d'user de toutes ses forces, organisées ou non organisées, pour défendre son territoire. Après avoir fait remarquer que, dans les pays où le service militaire est obligatoire et général, toute la population mâle est en quelque sorte enrôlée d'avance et placée dans les conditions requises par le projet du gouvernement du czar, de manière à avoir droit aux privilèges des belligérants, le délégué belge conclut en ces termes : « L'armée n'a en Belgique qu'un chiffre déterminé, et cette circonstance implique forcément, en cas de guerre, la nécessité et la résolution de compléter la défense militaire proprement dite par un appel à toutes les forces vives de la nation. Je parle sans crainte d'offenser personne ; l'indépendance de la Belgique n'est ni attaquée, ni menacée. Si le cas venait à se présenter, la Belgique se défendrait jusqu'à la dernière extrémité. »

Dans le cours de la discussion la plupart des États qui sont, par leur situation, restreints à la défensive, font des protestations semblables. « Ils revendiquent, comme le dit, dans son résumé, le baron Jomini, toute la plénitude de leurs droits, qui sont en même temps des devoirs, tandis que les grands États, plus aptes à l'initiative de la guerre, tiennent à en constater la nécessité, tout en y posant des limites. » Entre toutes les protestations, celles de l'Espagne et de la Suisse se distinguent par la vigueur de leur accent : « Les traditions locales de l'Espagne, dit le duc de Tetuan, sa condition géographique, le caractère de ses habitants et jusqu'à son histoire, l'obligent à con-

sidérer la guerre défensive comme une guerre nationale à laquelle devraient prendre une part active toutes les forces vives de la nation, sans se demander à quels dangers elles s'exposeraient. Un pays dont les habitants calculeraient les périls qu'ils vont courir est un pays perdu. » Puis vient le délégué de la Suisse, le colonel Hammer : « Si l'on consulte notre histoire du commencement de ce siècle et de la fin du dernier, on y voit des vallées entières. sans être organisées ou commandées, se lever en masse pour marcher contre l'ennemi. C'est un sentiment patriotique que l'on ne peut pas interdire. Les hommes qui défendent leur pays ne sont pas des brigands. Si l'ennemi triomphe de leur résistance, il sera dur pour eux, il ne les traitera pas comme les populations paisibles; mais on ne peut dire d'avance que ce ne sont pas des belligérants. Pas un Suisse n'admettrait une pareille hypothèse. »

Si l'on veut poser des règles absolues sur des faits de guerre peu susceptibles d'une réglementation, qu'on adopte la proposition que fait le délégué français, le baron Baude : « Tous les individus pris les armes à la main pour la défense de la patrie, et qui se sont conformés aux lois et coutumes de la guerre, sont considérés comme belligérants et traités comme prisonniers de guerre[1]. »

[1] PROTOCOLE XIV, séance de la commission. — Le débat qui donne lieu à cette proposition s'engage sur l'art. 9 du projet russe, ainsi conçu : « Les droits des belligérants n'appartiennent pas seulement à l'armée, mais encore aux milices et aux corps de volontaires dans les cas suivants : 1° si, ayant à leur tête une personne responsable pour ses subordonnés, ils sont en même temps soumis au commandement général; 2° s'ils ont un certain signe distinctif extérieur reconnaissable à distance; 3° s'ils portent les armes ouvertement; 4° si, dans leurs opérations, ils se conforment aux lois de la guerre.

Voilà la règle vraiment équitable, la règle qui doit être admise par tous les gouvernements philanthropes, s'il est des gouvernements de cette espèce.

Il est une préoccupation que devraient avoir avant toute autre les États qui veulent régler pour les circonstances présentes l'emploi de la force dans la guerre, en vue d'y faire prédominer en même temps les principes de

« Les bandes armées ne répondant pas aux conditions mentionnées ci-dessus n'ont pas les droits des belligérants; elles ne sont pas considérées comme des ennemis réguliers, et, en cas de capture, sont poursuivies judiciairement. »

Le délégué d'Espagne, M. le duc de Tetuan, avait fait remarquer qu'il importe avant tout de se mettre d'accord sur l'expression de belligérants; ce point réglé, on arrivera plus facilement à une entente sur les détails. D'après lui, tous les habitants qui, excités par le patriotisme, se lèvent en armes contre l'ennemi, sont belligérants.

Loin de prévenir les exterminations, le dernier paragraphe de l'article 9 tendrait à leur donner un caractère de légalité internationale.

Le baron Jomini croit qu'on peut poser en principe que la population qui prend les armes pour son pays doit être considérée comme belligérante. Mais cela admis, il demande s'il n'est pas utile qu'il y ait quelques règles pour prévenir une guerre d'extermination.

Les dispositions finalement adoptées et insérées au *projet de déclaration internationale* sont ainsi conçues :

Art. 9. — Les lois, les droits et les devoirs de la guerre ne s'appliquent pas seulement à l'armée, mais encore aux milices et aux corps de volontaires réunissant les conditions suivantes :

1° D'avoir à leur tête une personne responsable pour ses subordonnés;

2° D'avoir un signe distinctif fixe et reconnaissable à distance;

3° De porter les armes ouvertement;

4° De se conformer, dans leurs opérations, aux lois et coutumes de la guerre.

Dans les pays où les milices constituent l'armée, ou en font partie, elles sont comprises sous la dénomination d'armée.

Art. 10. — La population d'un territoire non occupé qui, à l'approche de l'ennemi, prend spontanément les armes pour combattre les troupes d'invasion, sans avoir eu le temps de s'organiser conformément à l'article 9, sera considérée comme belligérante si elle respecte les lois et les coutumes de la guerre.

Ce dernier article est la proposition du baron Baude appliquée à un cas particulier.

la justice et ceux de l'humanité. Ils devraient mettre tous leurs soins à empêcher le retour des violences abusives dont la dernière grande guerre a donné l'exemple. Il faudrait dénoncer à l'opinion et réprouver, d'un consentement unanime, les sévices exercés sur des corps francs, dont l'action était sans doute fort incommode pour l'envahisseur, mais qui se trouvaient dans les conditions requises de tout temps pour couvrir les combattants des privilèges du droit de la guerre. De même pour les sévices contre des gardes nationaux mobilisés, dont il était impossible de contester la position régulière, suivant la loi militaire du pays envahi. Mais la tendance de l'époque n'est pas de réprimer les plus forts, elle est d'opprimer les faibles[1].

On ne saurait apporter aux violences de la guerre d'aggravation plus fâcheuse que d'y introduire des coutumes qui paralysent l'emploi des seules forces par lesquelles les faibles puissent organiser leur résistance, et qui punissent comme un crime l'héroïsme de leurs vertus patriotiques. Assurément de pareils résultats n'ont point été dans les prévisions des promoteurs de la réglementation. Leur intention était d'atténuer les maux de la guerre et leurs inspirations étaient toutes philanthropiques. Mais

1 Un des membres de la conférence de Bruxelles a fait ressortir en ces termes cette opposition d'intérêts :

« Deux principes diamétralement opposés l'un à l'autre sont en présence : d'une part, les maximes et les intérêts des grandes armées en pays ennemi, qui demandent impérieusement de la sécurité pour leurs communications et pour leur rayon d'occupation ; d'autre part les principes de la guerre et les intérêts des peuples qui sont envahis par l'ennemi et qui ne peuvent admettre que des populations soient livrées à la justice comme des criminels pour avoir pris les armes contre lui. » — PROTOCOLE XIV, commission.

la philanthropie se pipe ici, comme en bien d'autres rencontres. Lorsqu'elle pense protéger les faibles en réglementant leurs ardeurs irréfléchies et en imposant à la force qui les domine des lois précises, elle les livre « à cette formidable machine » des grandes armées modernes qui avant peu, si Dieu n'y met ordre, fera peser sur le monde des despotismes sans mesure.

Y a-t-il une aggravation de la guerre plus terrible que celle-là? Il n'en est point, il faut bien le reconnaître, et pourtant l'école humanitaire est dans la nécessité de la tenir pour légitime, car ce sont les grands États qui la proposent, et la conscience des grands États élève l'idée, qui est la source de tout droit, à une puissance supérieure et souveraine. Les consciences des petits États, qui ne possèdent que l'idée partielle et amoindrie, doivent reconnaître cette souveraineté d'une idée plus complète et naturellement maîtresse.

III.

COMMENT, PARMI LES HUMANITAIRES, CERTAINS VEULENT ABOLIR LA GUERRE, TANDIS QUE D'AUTRES EN FONT UNE LOI FATALE ET BIENFAISANTE DE NOTRE EXISTENCE.

De ces deux opinions si opposées entre lesquelles se partage l'école humanitaire, la première est la plus logique, si l'on ne voit que l'ordre des idées. La seconde, logique aussi, mais suivant un point de vue différent, prend son origine dans la considération des faits, auxquels elle accommode ses conceptions sur la conscience

humaine et sur le développement rationnel de l'humanité.

Si enclin que l'on puisse être à l'utopie, il est impossible de ne pas reconnaître, par l'étude la plus sommaire de l'histoire et des passions qui agitent les peuples, que la question n'est pas des plus simples. On est contraint de s'avouer à soi-même que la guerre est un mal dont on ne parviendra point aisément à délivrer le monde. Malgré toutes les illusions, on sent qu'il faudra bien du temps pour ramener les individus et les nations aux sentiments de modération et de justice sans lesquels les difficultés inévitables dans les rapports internationaux ne trouveront d'autre issue que l'emploi des armes.

De nos jours, on croit à la possibilité de toutes les réformes. On s'imagine volontiers qu'étant souverain de par le droit de sa raison, l'homme peut, à l'aide d'efforts intelligents et soutenus, réaliser toutes les améliorations dont il a le désir et finir par se soustraire à la plupart des maux qui pèsent sur sa vie.

Quand il s'agit de la guerre, on invoque cette disposition à la sympathie qui est naturelle aux âmes droites. « Les peuples, dit-on, ont compris qu'ils sont faits pour s'entr'aider et non pour se nuire, pour s'aimer et non pour s'égorger. » Puis on se complaît dans la considération des rapports étroits et pacifiques que les intérêts nouent entre les peuples, et ces illusions économiques plaisent à un siècle utilitaire qui aime à se bercer des rêves d'une prospérité indéfinie. « Comment ne pas croire à l'avènement d'une ère nouvelle à la vue de ce grand mouvement qui tend à fortifier les liens entre les peuples! Déjà, depuis longtemps, la loi de l'échange avait forcé les nations

à se rapprocher et à se communiquer leurs richesses. Mais combien cette solidarité a grandi grâce aux belles découvertes qui sont l'honneur de notre siècle! Comment l'égoïsme de chaque pays ne serait-il pas affaibli à une époque où l'électricité met les intelligences en relations continuelles, malgré la distance, tandis que la vapeur transporte en quelques heures les individus d'un point à l'autre du globe [1]. »

Ne serait-il pas plus naturel de supposer que, si les progrès matériels rapprochent les peuples sans accroître leur force morale et sans les rendre plus maîtres des instincts de domination et de cupidité dont naissent la plupart des guerres, ce que, jusqu'ici, ni la vapeur ni l'électricité n'ont pu faire, les rapports d'intérêt plus nombreux produiront des contestations et des guerres plus fréquentes; qu'en se touchant de plus près les peuples seront plus exposés à se heurter; que la vivacité et l'acharnement de leurs luttes pourraient bien croître en proportion de leur apparente intimité; qu'à tout prendre, l'humanité n'aura rien gagné, lors même que la guerre éclaterait moins souvent, parce que son embrasement, lorsqu'elle s'allumera, sera plus vaste et ses ravages plus désastreux.

Nous lisons dans un ouvrage anglais, un des derniers publiés sur la question, un exposé des causes qui, outre la solidarité économique, doivent rendre, de nos jours, les guerres beaucoup plus rares. Des six motifs que donne l'auteur, la plupart, quand on les examine à la lumière

[1] *L'Arbitrage international,* par M. Rouard de Card, p. 7. — Ouvrage couronné par la Faculté de droit de Paris, et précédé d'une lettre d'approbation de Charles Giraud.

de l'expérience et des faits les plus récents, se trouvent dénués de valeur et même de sérieux[1].

Il y a d'abord l'impulsion imprimée à l'éducation populaire et la diffusion des connaissances. Mais comment se fait-il que, dans la cruelle guerre de 1870, on ait vu aux prises deux des peuples chez lesquels l'enseignement populaire a pris le plus de développements, et qu'aujourd'hui ce soit la savante Allemagne, où l'instruction est plus que partout ailleurs répandue dans les masses, qui entretienne le plus grand état militaire, et que l'initiative de ces armements démesurés, qui répandent dans toute l'Europe un si grand malaise, soit venue de ce pays, qui aurait dû être, grâce à la supériorité de la culture populaire, un missionnaire de paix?

On allègue ensuite l'influence de la presse. Mais qu'est-ce que la presse, sinon la grande agitatrice qui soulève toutes les passions populaires? N'a-t-elle pas servi plus souvent à entraîner les peuples dans la guerre qu'elle n'a servi à calmer leurs ardeurs irréfléchies? Si la presse était toujours l'organe de la justice, de la modération, du bon sens, soit; mais n'est-elle pas trop souvent tout le contraire? La presse, dit-on, avec ses correspondances multipliées, révèle à tous, dans leur réalisme le plus saisissant, les horreurs de la guerre, elle en propage des tableaux qui doivent la faire détester. Mais ne sait-on pas que les hommes sujets au vertige sont attirés par l'abîme, et que, lorsque les doctrines de perversion propagées par la presse auront fait tourner les têtes, le fana-

[1] *Political and legal remedies for war*, by Scheldon Amos. 1 vol. in 8°, Londres, 1880, pp. 21 et suiv.

tisme des masses s'alimentera de ces spectacles d'horreur qui font reculer les esprits les plus sains et les âmes les plus droites.

On invoque le libéralisme constitutionnel et le contrôle des assemblées représentatives. A-t-on, par hasard, oublié ce qui s'est passé en 1870, et ne voit-on pas ce qui se passe sous nos yeux? Les Assemblées ne sont-elles pas menées beaucoup plus qu'elles ne mènent? Puis, sur les Assemblées, n'y a-t-il point la domination des partis, avec leurs aveuglements et leurs emportements?

Quant à l'influence du christianisme, assurément elle est pacifique, puisque les enseignements de l'Évangile sont tout de justice et de charité, et que le Christ s'appelle, dans le langage de l'Église catholique, le Prince de la paix. Le christianisme n'a point aboli la guerre, parce que la faiblesse morale de l'humanité s'y oppose, mais il l'a tempérée et réglée, et, en chargeant d'un péché grave ceux qui la font sans juste cause, il tend à la rendre aussi rare que possible. Qu'on invoque donc l'action de la religion comme très propre à répandre parmi les peuples l'amour de la paix et la crainte d'abuser de la guerre, en ce point nous nous garderons bien de protester. Mais quand on vient, à l'occasion des influences morales qui s'exercent sur la société, nous parler des tendances pacifiques de la philosophie contemporaine, nous ferons remarquer d'abord qu'en combattant la religion dans son essence même, la philosophie moderne détruit la plus grande force pacifique que le monde puisse avoir. Il est difficile d'ailleurs de prendre au sérieux l'action pacifique de la philosophie positiviste, par exemple, par cette seule raison que les chefs de l'école donnent

une grande importance aux devoirs internationaux. On oublie que tous les systèmes de rationalisme, de positivisme ou d'intérêt utilitaire, qui constituent le fond du libéralisme contemporain, détruisent par la base toute moralité, et que ce n'est pas le désir qu'expriment ces théoriciens de l'incrédulité et de l'individualisme de voir les peuples développer leur bien-être dans le repos de la paix et s'entr'aider pour la réalisation de ce but tout utilitaire, qui déterminera les États à renoncer à poursuivre leur bien et leur succès par tous les moyens, fût-ce même par la guerre et par le mal d'autrui.

Il faut reconnaître, au surplus, que les prétentions de cette école utilitaire et philanthrope sont relativement modestes. Elles se réduisent à trois chefs : 1° tempérer la rigueur des procédés de la guerre; 2° réduire la longueur et la fréquence des guerres; 3° préparer le moment où la guerre tombera en désuétude [1]. « On peut croire, dit l'écrivain que nous citons, sans encourir le reproche de déraison, qu'un jour viendra où les États civilisés renonceront à la guerre, et qu'aujourd'hui même, en dépit de certaines apparences qui peuvent tromper, il y a des indices suffisants pour justifier notre espoir que ce jour n'est pas très éloigné [2]. »

Quand on croit à la formation successive de la conscience humaine à travers les milliers de siècles qu'on attribue à notre espèce, au progrès nécessaire de l'humanité vers la vie harmonique, à l'ordre réalisé d'abord en chaque nation par la détermination de la conscience propre à chacune, à l'ordre général sur le globe par la

1 Sheldon Amos, *op. citat.* p. 4.
2 *Ibid.*, p. 56.

détermination de la conscience générale de l'humanité, quand on accepte ce *credo* de l'école du progrès, comment ne pas croire à une organisation de la société internationale dans le monde entier, laquelle serait analogue à l'organisation politique et civile que nous trouvons aujourd'hui dans chaque État en particulier. Suivant cet ordre d'idées on va naturellement à une conception d'*omniarchie* que les rêveries de Fourier ont un peu déconsidérée, mais qui demeure néanmoins dans la logique de tous les systèmes de politique humanitaire. Elle y est si bien que les légistes les plus graves, lorsqu'ils entrent dans les vues du rationalisme moderne, nous les laissent clairement entrevoir. « L'humanité est vraiment un tout unique, a dit l'un d'eux : L'âme humaine (c'est-à-dire la conscience de l'humanité) ne peut vivre que dans un corps humain. L'état parfait et l'humanité corporelle et visible sont donc synonymes. L'État ou l'empire universel est donc l'idéal de l'humanité[1]. »

La voie pour aller, de la situation d'indépendance souveraine où se trouvent présentement les États, à une organisation stable et générale de l'ordre international, c'est la pratique de plus en plus fréquente de l'arbitrage pour la solution des différends entre les États. Chaque nation formant une personne libre de ses droits et de ses déterminations, ce ne peut être que par la libre adhésion de chacune que l'on parviendra à les lier toutes en un organisme régulier, dans lequel le droit aura le moyen de s'imposer aux divers États, comme il s'impose dans chaque État en particulier à tous les individus qui vivent sous l'empire de l'autorité commune.

[1] M. Bluntschli, *Théorie générale de l'État*, ch. II.

La médiation, en apaisant dans bien des cas les différends, contribuera à déshabituer les peuples de la guerre. L'arbitrage, introduit graduellement dans les mœurs internationales, passera, par une coutume librement acceptée, dans le droit des gens. Prenant corps dans une institution permanente, il acquerra, au bout d'un temps plus ou moins long, la forme et l'autorité d'un pouvoir international. Dès lors, plus de guerres, sinon celles qui pourraient être nécessaires pour réduire à l'obéissance les États qui n'accepteraient pas les sentences arbitrales. Mais il est bien entendu qu'au degré de perfection où l'humanité sera arrivée quand elle constituera le tribunal arbitral, aucune nation n'aura de ces velléités de révolte contre l'ordre général.

Voilà l'idée. Elle peut être séduisante si on ne l'envisage qu'à la superficie, avec l'illusion humanitaire de la bonté progressive de la nature humaine. Mais on la trouve bientôt chimérique, si l'on considère les conditions de sa réalisation, l'homme étant ce qu'il a toujours été et sera toujours.

Les publicistes les plus portés vers les systèmes qui peuvent conduire à l'abolition de la guerre ne se dissimulent pas les difficultés pratiques qu'offre l'organisation de l'arbitrage international, même lorsqu'il ne s'impose pas comme institution permanente et qu'il n'a que le caractère d'un recours purement facultatif.

La nature même des différends, qui ne se prêtent pas toujours à une intervention d'arbitres, peut être un obstacle sérieux : s'il s'agit, par exemple, de ces questions d'honneur national sur lesquelles les États ne transigent pas, ou de ces causes de guerre profondes, mais secrètes.

dans lesquelles l'indépendance des peuples se trouve en question. Il est de principe, dans le droit des gens, que l'on peut parfaitement engager la guerre aussi bien pour prévenir une offense, lorsqu'il est suffisamment certain qu'elle sera commise, que pour en obtenir réparation lorsqu'elle est passée à l'état de fait accompli [1]. Comment obtenir le consentement des deux parties, sans lequel on ne peut constituer un tribunal arbitral, lorsque l'une d'elles dissimule ses desseins et écarte toute idée d'une intention malveillante et agressive. Que de guerres ont des causes de ce genre, justes quelquefois, injustes plus souvent, mais, quoi qu'il en soit, impossibles à déférer à un tribunal d'arbitres.

La constitution et le fonctionnement d'un tribunal international d'arbitrage rencontrent, même dans les cas ordinaires, des difficultés telles que ceux mêmes qui auraient tout intérêt à ne les point apercevoir, pour ne pas donner de démenti à leur système humanitaire, sont obligés de les reconnaître. Parmi les publicistes de l'école libérale, les plus sérieux et les plus sincères conviennent que ce n'est pas dans la disposition où sont aujourd'hui les peuples qu'on peut espérer de fonder une haute cour internationale et d'en faire accepter l'autorité.

La première difficulté serait de fixer la loi suivant laquelle jugerait cette haute cour. Que l'on se rappelle les

[1] M. Calvo donne de ce principe une formule très précise : « Les États ne sortent pas de leur sphère légitime d'action lorsque, pour se prémunir *contre un danger imminent, ils exercent des hostilités contre leur agresseur*. Mais il faut que le recours à la force repose sur une cause suffisamment fondée. » (§ 1644.)

Vattel disait : « Il faut observer de ne point attaquer sur des soupçons vagues et incertains, pour ne pas s'exposer à devenir soi-même un injuste agresseur. » (*Liv. II*, § 50.)

divergences d'opinions qui se produisirent, au sein de la conférence de Bruxelles, il y a quelques années; les protestations, contenues mais fermes, d'un grand nombre d'États, contre les propositions qui plaisaient le plus à certaines grandes puissances, l'hésitation de plusieurs autres et le silence obstiné de l'Angleterre, et qu'on dise si le moment est proche où l'on s'entendra sur une loi internationale destinée à servir de règle à un tribunal arbitral commun à toutes les nations.

Autre difficulté. Où trouvera-t-on la force de coercition qui doit toujours accompagner les arrêts de la justice pour leur donner efficacité? Et, si les nations demeurent indépendantes, ce qui doit être, à moins qu'on ne vise à constituer une omniarchie, laquelle est, tout le monde le sent, une impossibilité, comment se soumettront-elles d'avance à des sentences qui pourraient être, au moins par leurs conséquences, destructives de leur individualité et de leur souveraineté[1]?

On énumère avec complaisance toutes les difficultés internationales qui, depuis trente ans, ont été résolues par l'arbitrage; mais on oublie de mettre en regard toutes celles qui n'ont pu trouver d'autre issue que la guerre. On ne dit pas non plus que, dans certaines des contestations soumises à l'arbitrage, il s'en faut que la sentence ait été acceptée sans réclamation par les parties contendantes; qu'en certains cas, le maintien de la paix n'a été dû qu'aux difficultés de politique générale dans lesquelles les parties

[1] Un publiciste contemporain, chez qui les illusions libérales s'allient à une grande sincérité, tout en exprimant la conviction que la haute cour internationale doit finir par s'établir, reconnait que, pour le présent, il ne faut pas songer à la voir fonctionner régulièrement. (M. de Laveleye : *Des Causes actuelles de guerre en Europe*, p. 163.)

lésées se trouvaient engagées, et que ce n'est qu'à raison de ces difficultés qu'elles ont été détournées d'user d'un droit dont on se prévaut quelquefois en pareil cas : du droit de se refuser à l'exécution de la sentence, pour cause d'injustice évidente. On fait grand étalage de l'acceptation par l'Angleterre de la sentence arbitrale du tribunal de Genève ; mais on se garde de rappeler que l'arbitre anglais, sir Alexandre Cockburn, refusa de signer la sentence, parce qu'elle lui paraissait, en plusieurs de ses parties, non fondée en droit. Le mémoire par lequel l'éminent jurisconsulte expose les motifs de son refus, vrai chef-d'œuvre d'argumentation juridique, résume avec grande netteté, dans ses conclusions, l'attitude de l'Angleterre en cette grave affaire. Acceptant la sentence en ce qui concerne l'*Alabama*, refusant absolument d'y adhérer, quant à la *Florida* et quant au *Shenandoah*, sir Cockburn ajoute : « Bien que la sentence me paraisse justifier mon refus sur ces deux cas, j'ai la confiance que le peuple anglais l'acceptera avec la soumission et le respect qui sont dus à la décision d'un tribunal dont il a librement consenti à subir le jugement [1]. » C'est honnête et digne. Mais peut-on croire qu'un grand pays, qui s'est vu réduit à cette pénible nécessité, n'hésitera pas à courir une autre fois la chance d'un arbitrage qui peut avoir une telle issue? N'est-il pas à prévoir que, si les conjonctures de la politique générale lui laissent toute sa liberté d'action, plutôt que de recommencer une expérience qu'il a trouvée si fâcheuse, il de-

[1] *Papers relating to the proceedings of tribunal of arbitration at Geneva.* — Reasons of sir Alexander Cockburn for dissenting from the award. — Presented to both houses of Parliament, by command of Her Majesty — 1873.

mandera la solution du différend à la force des armes?

Il est de fait que, dans les affaires graves et délicates qui sont les causes les plus fréquentes de guerre, le recours aux arbitres offre de grandes difficultés. Il est de fait aussi que la constitution d'un tribunal arbitral permanent, d'une haute cour internationale appelée à régler par les voies de droit toutes les contestations d'État à État présenterait des difficultés bien plus sérieuses encore, et qu'on peut les considérer comme insurmontables, la nature humaine restant ce qu'elle est aujourd'hui. Les humanitaires et les philanthropes les plus déterminés sont forcés d'en convenir.

Que dire alors de tous les projets de paix perpétuelle pour lesquels les moyens d'exécution se résument toujours dans la formation d'une confédération, avec un conseil suprême d'arbitres imposant à tous, du consentement commun, ses décisions souveraines? Si la paix perpétuelle est à cette condition, n'est-il pas évident que c'est une chimère?

Jean-Jacques Rousseau, discutant les projets de l'abbé de Saint-Pierre et dissertant lui-même sur la paix perpétuelle, s'étonne que chacun de nous, étant dans l'état civil avec ses concitoyens, se trouve dans l'état de nature avec tout le reste du monde. Il lui semble étrange que l'on n'ait prévenu les guerres particulières que pour en allumer de générales qui sont mille fois plus terribles, et qu'en nous unissant à quelques hommes, nous devenions réellement les ennemis du genre humain. « S'il y a, dit-il, quelque moyen de lever ces dangereuses contradictions, ce ne peut être que par une forme de gouvernement confédérative

qui, unissant les peuples par des liens semblables à ceux qui unissent les individus, soumettent également les uns et les autres à l'autorité des lois[1]. »

Kant, qui rêve aussi l'abolition de la guerre, la cherche par les mêmes voies. Parmi les conditions essentielles à la paix perpétuelle, il énonce celle-ci : « Le droit international doit être fondé sur une fédération d'États libres. » Comme Rousseau, il veut que les nations sortent de l'état de nature. « Il en est des peuples, en tant qu'États, comme des individus : s'ils vivent dans l'état de nature, c'est-à-dire sans lois extérieures, leur voisinage seul est déjà une lésion réciproque, et pour garantir sa sûreté chacun d'eux peut exiger des autres qu'ils établissent, d'accord avec lui, une constitution garantissant les droits de tous. Ce serait là une fédération de peuples, et non pas un seul et même État, l'idée d'État supposant le rapport d'un souverain au peuple, d'un supérieur à son inférieur[2]. »

On peut prévoir qu'entre tous ces États indépendants l'union ne sera pas toujours parfaite, et que les prétentions rivales pourront souvent la troubler. Tous ces articles de paix, ceux de Kant aussi bien que ceux de l'abbé de Saint-Pierre « sont, comme dit Rousseau, sujets à mille petites difficultés ». Mais lorsqu'on trace de si vastes plans, on ne s'arrête pas aux menus détails, et, tou-

[1] *Extrait du projet de paix perpétuelle de M. l'abbé de Saint-Pierre.* Le troisième des cinq articles, dans lesquels l'abbé de Saint-Pierre résumait son plan, portait : que les puissances alliées renonceraient au droit de se faire la guerre les unes aux autres, et qu'elles s'en remettraient à la médiation et à l'arbitrage de l'assemblée générale de la ligue, ou confédération, pour terminer leurs différends.

[2] *Essai philosophique sur la paix perpétuelle*, édit. de M. Ch. Lemoinne. Paris, 1880.

jours suivant Rousseau « les petites difficultés se lèvent aisément au besoin. » Kant est persuadé qu'avec la liberté politique tout ira le mieux du monde, et il met au nombre des conditions de la paix perpétuelle, « que la constitution civile de chaque État soit républicaine ». Les hommes de notre temps se permettront peut-être de douter que la république soit un bon moyen de se préserver du gâchis. Ils ont d'ailleurs présent à l'esprit le spectacle que nous a donné, il n'y a pas si longtemps, la fédération républicaine des États-Unis d'Amérique. Vit-on jamais guerre plus horrible que cette guerre de républicains, et jamais frères ennemis se montrèrent-ils dans la lutte plus acharnés que ces États dont la liberté et la confédération auraient dû faire, si Kant disait vrai, des alliés inséparables.

Mais Kant, enfermé dans son monde idéal, croit à une harmonie intime, supérieure, des volontés humaines, qui produit à la fin l'ordre souhaitable, et ne peut manquer de le produire : « Nous avons pour garant de la paix perpétuelle l'ingénieuse et grande ouvrière, la nature elle-même (*natura dædala rerum*). Son cours mécanique annonce évidemment qu'elle a pour fin de faire naître l'harmonie parmi les hommes, la tirant, fût-ce contre leur intention, du sein *même* de leurs discordes. »

On voit que nous sommes à la source de ces théories du germanisme moderne, qui fondent tous les progrès de la vie sociale et politique sur l'évolution de la conscience humaine dont la liberté souveraine constitue les États particuliers d'abord, puis, à la longue, l'État humanitaire formé de tous les États particuliers. La paix s'orga-

nise aussi successivement dans toute l'humanité, ralliant dans des groupes de plus en plus étendus les hommes que l'unité de la conscience rapproche, finissant par établir, sur une idée devenue commune à toutes les races qui couvrent le globe, l'unité sociale du genre humain. Alors la confédération de Kant se trouvera réalisée, et le genre humain vivra dans la paix d'un nouvel Éden.

Rêve séduisant pour ceux qui ne croient qu'à la raison humaine, mais qui a le défaut de prendre l'homme tout autrement qu'il n'est et de se heurter à chaque instant à la réalité des choses.

L'idéalisme moderne ne se met pas toujours ainsi en opposition avec les faits. Hégel, quand il explique par son système des contradictions le phénomène de la guerre, si étrange pour ceux qui croient à l'immanence de la justice dans la conscience humaine, nous dit : « Ce n'est pas moi qui parle de la sorte, c'est l'histoire. » Puisque l'homme, sous l'impulsion de l'idée souveraine qui est en lui, ne peut jamais faire autre chose que ce qui doit être fait, et que la vie humaine ne peut jamais manifester que ce qui est bon, juste et utile, la guerre, à laquelle l'homme n'a jamais cessé de se livrer depuis le moment où il a commencé à se répandre sur la terre, doit être bonne, juste et utile. Elle entre dans le mouvement nécessaire par lequel l'humanité accomplit son évolution fatale et divine.

Dans l'humanité livrée à un perpétuel devenir, la vérité se fait et se dégage continuellement, par une série indéfinie d'actions et de réactions. La destinée de l'humanité, c'est d'accomplir cette évolution sans fin de l'idée. Suivant le panthéisme germanique, l'idée, fond divin de

toutes choses, est essentiellement progressive. L'homme, qui est son organe, agit par l'impulsion interne qui le domine et l'entraîne, de façon à lui donner ses développements incessants et indéfinis.

Proudhon qui, avec plus de logique et de force qu'aucun autre, a produit en France les conceptions sociales du philosophisme allemand, tire de ces données fondamentales de l'hégélianisme l'explication de la guerre. « La condition essentielle de l'existence pour l'homme est l'action, l'action intelligente et morale, bien entendu. Or qu'est-ce qu'agir? Pour qu'il y ait action, exercice physique, intellectuel ou moral, il faut un milieu en rapport avec le sujet agissant, un non-moi qui se pose devant son moi comme lieu et matière d'action, qui lui résiste et le contredise. L'action sera donc une lutte; agir c'est combattre. Être organisé, intelligent, moral, libre, l'homme est donc en lutte, c'est-à-dire en rapport d'action et de réaction, d'abord avec la nature. Mais l'homme n'a pas seulement affaire avec la nature; il rencontre aussi l'homme sur son chemin, l'homme son égal, qui lui dispute la possession du monde et le suffrage des autres hommes, qui lui fait concurrence, qui le *contredit*, et puissance souveraine et indépendante, lui oppose son *veto*. Cela est inévitable et *cela est bien*. Je dis que cela est bien. C'est par la diversité des opinions et des sentiments et par l'antagonisme qu'elle engendre, que se crée, au-dessus du monde, spéculatif et affectif, un monde nouveau, le monde des transactions sociales, monde du droit et de la liberté, monde politique, monde moral. Mais avant la transaction, il y a nécessairement la lutte, avant le traité de paix, le duel, la guerre,

et cela toujours, à chaque instant de l'existence [1]. »

Cousin avait dit trente ans avant, mais dans un autre langage : « La guerre, comme la diversité des éléments, est nécessaire à la vie. Les combats de partis, dans les limites de la constitution donnée d'un peuple politique, font la vie de ce peuple. Il en est de même à l'extérieur. Les luttes des peuples d'une époque entre eux font la vie de cette époque; nulle ne s'est écoulée sans guerre, nulle ne le pouvait [2]. » Point de vie pour le genre humain sans la guerre, et point de vie pour une nation sans le parlementarisme, qui est une manière de guerre intestine par la parole, et une voie souvent ouverte à la véritable guerre civile. Voilà un idéal de vie sociale bien différent de celui où les hommes se sont complu jusqu'aujourd'hui, et qui n'est pas fait pour rassurer notre époque de plus en plus livrée à l'athéisme hégélien. On sent que Dieu, le Dieu qui promet aux siens la paix comme récompense suprême, n'est point dans de tels systèmes, et que c'est une autre puissance qui y règne.

La guerre est pour les hégéliens cette contradiction nécessaire par laquelle se dégage, dans la vie du genre humain, la vérité relative propre à chaque période de l'histoire de l'espèce. C'est toujours sous l'empire de l'idée,

1 *La Guerre et la Paix,* t. I, p. 79.

Wheaton résume en quelques mots l'idée de Hégel sur la nécessité de la guerre. Parlant de la sainte alliance et de ses conséquences naturelles, lesquelles devaient être non la paix, mais la guerre, Hégel dit : « Un État c'est un individu, et la négation est essentiellement renfermée dans l'individualité. Donc, lorsqu'un nombre considérable d'États s'unit en une grande famille, cette association, comme individualité, doit nécessairement se créer un opposé et un ennemi. » *Histoire des progrès du droit des gens,* t. II, p. 390, 2e édit.; Leipzig, 1846.

2 *Introduction à l'histoire de la philosophie,* 9me leçon.

et pour l'idée, que le genre humain s'agite. « La guerre n'est pas autre chose qu'un échange sanglant d'idées, à coups d'épée et à coups de canon; une bataille n'est pas autre chose que le combat de l'erreur et de la vérité. La victoire et la conquête ne sont pas autre chose que la victoire de la vérité du jour sur la vérité de la veille devenue l'erreur d'aujourd'hui [1]. »

C'est donc par la guerre que se réalise l'étrange, nous devrions dire l'extravagante conception de la vérité instable, de la vérité sur laquelle l'homme ne parvient point à se fixer et à laquelle pourtant il aspire de toutes les forces de sa vie morale; de la vérité ondoyante et fuyante, sur laquelle on ne peut, sans risquer d'être trompé, arrêter un instant ses regards qu'en se tenant attentif à l'erreur qui est aujourd'hui sa contradictoire, mais qui demain pourra être à son tour la vérité. Et ce labeur stérile est toujours à reprendre sans que jamais il s'achève, et la guerre est toujours à recommencer. C'est une inquiétude de chaque heure et de chaque minute, qui tourmente l'homme au plus intime de son être et le jette dans un cauchemar intellectuel et moral, que le fracas des armes et le tumulte de la guerre peuvent seuls, pour un instant, éloigner de son esprit.

La guerre dégage l'idée appelée à régner dans la conscience de l'humanité à une époque donnée. Chaque peuple a sa conscience propre et représente une idée; mais au-dessus de toutes les consciences nationales, il y a la conscience du genre humain. « Toute époque du monde, dit Cousin, est une dans son idée fondamentale et, en

1 Cousin, *ibid.*

même temps, elle est diverse par les diverses idées qui doivent aussi y jouer leur rôle. Comme un peuple est un, de même une époque est une. Les peuples qui sont renfermés dans une même époque, en jouant des rôles différents, jouent pourtant des rôles analogues. » La conscience de chaque peuple, qui répond à une idée particulière, exclusive, fausse en tant qu'elle veut se considérer comme absolument vraie, est en opposition avec la conscience des autres peuples qui ont chacun une préoccupation exclusive toute semblable. De là naît la guerre. « La guerre a sa racine dans la nature des idées des différents peuples, qui étant nécessairement partielles, bornées, exclusives, sont nécessairement hostiles, agressives, tyranniques; donc la guerre est nécessaire[1]. »

On ne peut donc plus dire, avec les interprètes de l'ancien droit des gens, que la paix est l'état normal, l'idéal de la vie internationale, et que la guerre est une douloureuse exception. La guerre est l'état normal de l'humanité, tout aussi bien que la paix. « La guerre et la paix, corrélatives l'une à l'autre, affirment également leur réalité, sont deux fonctions maîtresses du genre humain. Elles alternent dans l'histoire, comme dans la vie de l'individu la veille et le sommeil, comme dans le travailleur la dépense des forces et le renouvellement, comme dans l'économie politique la production et la consommation. La paix est donc encore la guerre et la guerre est la paix. Il est puéril de s'imaginer qu'elles s'excluent[2]. » Sans la guerre, ni mouvement, ni fécondité dans la vie sociale. « L'hypothèse d'un état de paix perpétuel dans

[1] Cousin, *ibid.*
[2] Proudhon, *loc. cit.*, p. 101.

l'espèce humaine est l'hypothèse de l'immobilité absolue. Un peuple n'est progressif qu'à la condition de la guerre. Ce n'est pas moi qui le dis, c'est l'histoire [1]. »

Voilà les idées que le philosophe conservateur, aussi bien que le philosophe radical, ont empruntées au germanisme. Vu cela, peut-on s'étonner que le plus illustre homme de guerre de l'Allemagne ait dit récemment : « La paix perpétuelle est un rêve, et ce n'est même pas un beau rêve. La guerre est un élément de l'ordre du monde établi par Dieu. Les plus nobles vertus de l'homme s'y développent : le courage et le renoncement, la fidélité au devoir et l'esprit de sacrifice; le soldat donne sa vie. Sans la guerre le monde croupirait et se perdrait dans le *matérialisme* [2]. » C'est au fond toujours la pensée germanique, qu'elle soit exprimée par l'homme qui se sert de l'épée, ou par ceux qui ne se servent que de la plume. Mais le premier a sur les autres cette supériorité qu'il corrige et redresse, en une certaine mesure, l'erreur de leur dualisme fataliste par quelques notions de vertu chrétienne. Le véritable sentiment chrétien, appuyé sur la doctrine de l'Église, comprend la guerre tout autrement que l'idéalisme hégélien. Nous le montrerons plus loin.

Mais si la guerre est nécessaire, si elle est pour les sociétés humaines la condition de tous les progrès, on sera contraint de dire avec l'éloquent écrivain que nous citions tout à l'heure : « Il est temps que la philosophie de l'histoire mette à ses pieds les déclamations de la philanthropie et qu'elle amnistie la guerre. » Le philo-

1 Cousin, *Ibid.*

2 Lettre du maréchal de Molkte à M. Bluntschli.

sophe hégélien fera plus que l'amnistier, il la glorifiera. La guerre ne sera plus le fléau que tous les peuples redoutent, et qu'ils prient Dieu de détourner d'eux. La guerre sera bienfaisante autant qu'elle est nécessaire. Elle sera bienfaisante en elle-même, par les grandes vertus qu'elle suscite; elle le sera aussi dans ses suites, parce que la victoire est toujours du côté de la justice. Aristote disait : « La vertu a droit, quand elle en a le moyen, d'user jusqu'à un certain point, même de la violence, et la violence suppose toujours une supériorité louable à certains égard. Il est donc possible de croire que la force n'est jamais dénuée de mérite [1]. » Le rationalisme contemporain va plus loin : « il entreprend d'absoudre la victoire comme juste dans le sens le plus étroit du mot; il entreprend de démontrer la moralité du succès. » Le fatalisme hégélien se gardera bien de dire avec le poète :

Victrix causa Diis placuit sed victa Catoni.

Les grands sentiments prennent de nos jours une autre direction, et, même dans les spéculations qui veulent être les plus hautes, ils portent l'empreinte de l'esprit utilitaire qui nous domine et de la facilité à se soumettre qui en est la conséquence. « Le vaincu est toujours celui qui doit l'être : accuser le vainqueur et prendre parti contre la victoire, c'est prendre parti contre l'humanité et se plaindre du progrès de la civilisation..... L'histoire avec ses grands événements n'est pas autre chose que le jugement de Dieu sur l'humanité; on peut dire que la guerre n'est

[1] *Politique*, liv. I, ch. II, § 17. édit. de M. Barthélemy Saint-Hilaire.

pas autre chose que le prononcé de ce jugement, et que les batailles en sont la promulgation éclatante [1]. »

Entre ces deux grands partis d'une même école, entre le maître qui prend les choses par le côté idéal et veut que l'humanité soit faite pour l'expansion harmonique et la paix perpétuelle, et les disciples qui prennent la vie par le côté réel et positif, et qui voient le monde fatalement livré à l'antagonisme de la guerre, il n'y a point de choix à faire, parce qu'il n'y a de vérité nulle part. Tout ici est à rejeter, l'erreur étant en sens inverse, mais égale, dans les deux opinions. Seule la doctrine catholique, en nous donnant la vérité sur l'homme et sur sa destinée, répand la lumière sur le grand et redoutable problème de la guerre. Nous allons essayer de résumer en peu de mots la solution qu'elle nous offre.

IV.

COMMENT LA DOCTRINE CATHOLIQUE EXPLIQUE ET JUSTIFIE LA GUERRE, ET COMMENT ELLE EN MODÈRE LES VIOLENCES.

Il y aurait en cette matière un traité à écrire, et je ne veux dire que quelques mots pour servir de conclusions à ces vues sur la guerre contemporaine. Au reste, les solutions catholiques sur la guerre ne demandent pas de longues explications. Une fois les vérités fondamentales acceptées, tout est simple, aussi simple que sont compliquées et tourmentées, les théories rationalistes, que l'erreur de leur point de départ jette dans mille dé-

1 Cousin, *loc. cit.*

tours, et qui trouvent dans ces détours le moyen de faire oublier qu'elles ont quitté la route droite et facile du bon sens.

Pour les catholiques la guerre est légitime, parce qu'elle est une des conditions nécessaires de l'existence des sociétés humaines qui ont le droit pour premier fondement. Ou il n'y a plus de droit dans le monde, ou il faut que l'épée, faisant l'office d'un juge qui n'existe pas entre les nations, impose le respect de la justice et la réparation du droit violé. L'œuvre de la justice est sainte, et celle de la guerre entreprise pour la justice ne l'est pas moins.

La guerre soutenue pour le droit est donc bonne et sainte, et elle l'est tellement que beaucoup de docteurs ne craignent pas de dire que la mort, reçue chrétiennement sur le champ de bataille pour la défense de l'Église et de la patrie, tient du martyre [1]. Mais, si la guerre est bonne par rapport à la fin qu'elle poursuit, elle ne peut pas être en elle-même un bien. C'est un fléau que parfois la colère de Dieu déchaîne sur le monde. C'est toujours une épreuve cruelle, pour ceux-là mêmes qui la font par devoir et qui se servent des armes dans le but de faire rendre justice soit à eux-mêmes, soit à ceux qu'ils ont mission de défendre.

La véritable et légitime fin de la guerre, qui ôte à ses violences tout caractère blâmable, c'est la paix à laquelle elle tend. Suivant la comparaison employée par un des grands commentateurs de saint Thomas d'Aquin, le dominicain Bannès, de même que les remèdes des méde-

[1] V. Torrès Asensio : *le Droit des catholiques de se défendre*, ch. V, où la question est discutée et la solution appuyée de preuves nombreuses.

cins troublent l'organisme et y jettent pour un moment le désordre et la souffrance, mais finissent par rendre le calme et la santé au malade en triomphant des principes morbides, de même, la guerre, après avoir violemment agité et bouleversé les sociétés, leur rend la tranquillité de l'ordre, c'est-à-dire la paix, par le respect de la justice [1]. Un jurisconsulte contemporain a donné de la guerre cette définition très juste et inspirée de l'esprit chrétien : « L'art de forcer un gouvernement ennemi à faire une paix juste. »

La guerre est donc, aussi bien que la justice, une nécessité de ce monde. Mais qui a créé cette terrible nécessité? Comment se fait-il qu'on ne puisse s'assurer le repos et l'harmonie de la paix que par le trouble et les convulsions de la guerre? Nous aspirons de toutes nos forces à la paix et nous faisons la guerre avec une sauvage passion. Nous portons en nous le reflet et l'image de la souveraine sagesse qui met partout la règle, le nombre et la mesure, et nous nous trouvons livrés aux continuels déchirements de luttes qui ne s'apaisent un moment que pour se réveiller bientôt avec de nouvelles fureurs.

« L'homme, dit le comte de Maistre, se plonge tête baissée dans l'abîme qu'il a creusé lui-même; il donne, il reçoit la mort, sans se douter que c'est lui qui a fait la mort. » Voilà la vraie raison de toutes ces difficultés qui nous est donnée avec l'accent du génie. Le dernier enfant instruit du catéchisme la connaît, cette raison, aussi bien que le plus profond philosophe.

[1] *Scholastica commentaria in* 2am 2æ *Angelici doctoris.* — Quæstio XL, art. I, Dub. I, 2a conclusio

L'homme, sorti des mains de Dieu, dans l'état de perfection et d'innocence, a péché, et son péché a introduit le désordre et l'antagonisme là où le Créateur avait mis l'ordre et l'harmonie. Dès ce moment, la concupiscence suscite partout la rivalité, l'injustice et la violence. Aux injustes violences de l'agression, il faut alors répondre par les justes violences de la défense et de la revendication du droit. Voilà la guerre. Voilà comment le mal appelle le mal. Voilà comment la guerre, qui est en soi un mal, devient un bien par le mal empêché, corrigé, réprimé.

Toutes les subtilités d'une philosophie qui veut que l'homme soit impeccable s'évanouissent devant un fait de conscience que chacun peut à tout moment constater en soi-même, et devant une tradition dont tout le genre humain témoigne et dont toute l'histoire porte la trace : la déchéance primitive de l'homme.

Mais alors la guerre n'est plus seulement une lutte nécessaire et justifiée pour le tien et le mien; elle remplit une mission plus haute encore, une mission de réparation et de relèvement moral. C'est une expiation qui, par la puissance de la souffrance et du sacrifice, rend à l'homme, autant qu'il la peut retrouver en ce monde, la dignité que son abaissement dans le péché lui a fait perdre.

Rien, dans la vie humaine, n'égale en grandeur les spectacles que donne la guerre. Elle subjugue l'homme par les sentiments les plus contraires; elle le captive et elle l'épouvante tout à la fois. C'est qu'elle répond à l'état de lutte intérieure dans lequel se consume notre existence, à cette contradiction qui perpétuellement agite

la conscience d'un être fait pour vivre dans. l'harmonie et dans la félicité, et qui ne peut trouver quelque repos et quelque bonheur que par une victoire remportée sur lui-même, au prix de sacrifices sans cesse renouvelés. Dans la guerre, se rencontrent toutes les rigueurs et toutes les beautés du sacrifice. Entre toutes les épreuves auxquelles l'humanité est soumise, il n'en est point d'aussi redoutable, il n'en est point d'aussi féconde. Dans la guerre sont accumulés tous les maux et toutes les douleurs dont la justice divine a chargé l'humanité; en elle aussi se déploie, en sa pleine splendeur, cette force morale de l'abnégation qui donne à l'épreuve toute son efficacité.

Le sentiment commun a toujours attribué à la guerre un caractère divin, et ce n'est pas sans raison, puisqu'au milieu de ses rigueurs, elle fait briller à nos yeux ce que la vie humaine offre de particulièrement divin, la justice et l'expiation. Qu'à ces grandes et saintes choses vienne s'en joindre une troisième non moins grande et non moins sainte : la charité, laquelle est toujours présente là où on se sert de l'épée suivant l'esprit de Dieu, et la guerre donnera au monde l'enseignement salutaire et vraiment civilisateur de toutes les vertus qui purifient, élèvent et fortifient les hommes [1].

[1] Un des plus éminents jurisconsultes de notre époque a dit, avec grande justesse : « La nécessité de la guerre, avec les lois qui y président, est une conséquence de la nature dépravée des sociétés qui constituent les nations, absolument comme la nécessité d'un droit criminel pour chaque société est la conséquence de la nature dépravée des individus qui composent la société. » (Sir Phillimore, *Commentaries upon international law.*, vol. III. § XLIX, 3e édit.)

Cette parole de bon sens coupe court aux divagations humanitaires, que, de nos jours, les hommes sérieux eux-mêmes accueillent quelquefois avec trop de complaisance. Il y a une grande analogie entre cette ques-

Les hommes s'efforcent en vain de se soustraire à cette loi d'expiation qu'une juste disposition de Dieu impose par la guerre aux sociétés, comme elle l'impose à chacun de nous dans la vie privée par le travail, par les maladies, par la lutte de chaque moment contre les obstacles divers dont notre route est semée. On a beau chanter des hymnes à la paix, on a beau se flatter que la raison, fortifiée par une philosophie plus positive, finira par établir solidement dans la paix le genre humain ramené par l'amour du bien-être à l'intelligence de son véritable intérêt. La guerre revient malgré tout, comme revient le travail, comme reviennent à chaque heure les traverses sans fin de notre existence; elle revient toujours violente, toujours cruelle, en dépit de toutes les tentatives pour l'adoucir et l'atténuer; elle revient, non comme une loi fatale qu'une puissance ennemie ferait peser sur la race humaine, mais comme un châtiment rendu persistant par la persistance du mal qu'il doit racheter; d'autant plus rigoureux que la perversité humaine fait monter plus haut la masse des iniquités à effacer; allégé seulement lorsque les sacrifices de la vertu multiplient parmi les peuples et compensent leurs iniquités; lorsque la soumission volontaire à l'Église, à sa foi, à sa doctrine, à sa loi, réduit la dette de l'humanité envers la justice divine; lorsque la pratique habituelle du renoncement chrétien, en calmant les passions, diminue la somme des crimes

tion de la guerre et celle de la peine de mort; des deux côtés on désarme la justice. Dans les deux questions on voit, d'une part la vieille sagesse chrétienne, et de l'autre l'égarement d'une philosophie toute libérale, qui suppose l'homme bon de sa nature, et qui répugne à toute contrainte exercée sur lui, au nom de la justice, par les suprêmes violences du glaive.

et des attentats qui appellent la sanglante répression des batailles.

Supposez qu'on voie ce qui ne s'est jamais vu ; supposez qu'avec le secours de l'Église, l'homme, faible comme nous le connaissons, s'élève au-dessus de sa faiblesse et obéisse fidèlement en toutes choses à Dieu ; qu'il fasse toujours, dans la vie publique comme dans la vie privée, ce que la loi de Dieu commande, et qu'il ne fasse rien de ce qu'elle défend. Alors très certainement il n'y aura plus d'injustices à réprimer par les armes ; alors régnera l'harmonie de l'âge d'or qu'invoquent les humanitaires comme la conséquence logique de leurs rêves sur la bonté native de l'homme. Malheureusement l'histoire des temps écoulés ne nous montre nulle part rien de semblable, et rien, dans l'histoire contemporaine, ne peut nous faire présager l'avènement de cette ère de vertu parfaite qui doit être une ère de paix inaltérable. Les doctrines mêmes qui inspirent ces utopies en rendent la réalisation manifestement impossible, en ôtant à l'homme toute raison de réprimer les inclinations perverses qu'elles excusent, que parfois même elles transforment en vertus.

L'Église pourtant aspire à la paix ; non seulement à la paix céleste du monde à venir, mais à la paix sur cette terre et durant la vie présente. Dans les livres saints, où elle puise sa doctrine, dans la liturgie par laquelle elle élève et fortifie nos âmes, que d'invocations à la paix ! Que de prières pour l'obtenir de la miséricorde de Dieu ! C'est que l'Église ne met point de trêve à ses supplications pour la conversion des pécheurs et la persévérance des justes, et que la paix doit être l'effet de ces conquêtes

spirituelles, objet constant de ses maternelles ambitions; c'est que l'Église est en ce monde le foyer de toute charité et que lorsqu'il s'agit du salut de ses enfants, on la voit s'obstiner à espérer contre toute espérance.

Si la guerre trouve, dans l'ordre supérieur de notre vie, ses raisons dernières et toutes mystérieuses, elle a aussi, dans l'ordre temporel, ses raisons d'être et ses règles d'action. Elle nous apparaît là dans le régime du droit, avec un caractère de nécessité sociale indiscutable pour les esprits sérieux et avec des principes rationnels qui s'imposent comme la condition de la liberté et de la sécurité des peuples dans leurs mutuels rapports. Ce caractère et ces règles, dont la loi morale est la source, la théologie, aussi bien que la jurisprudence, les a définis, développés et appliqués. Il n'y aurait que vérité à dire, quoique beaucoup semblent l'ignorer aujourd'hui, que, pour les principes, la théologie peut revendiquer, dans le travail de formation du droit de la guerre, une part au moins égale à celle de la jurisprudence politique et toute laïque qui a fixé les coutumes du droit des gens contemporain. Ce sujet est vaste, et pourrait donner matière à de longues et graves considérations. Je m'y arrêterai peut-être un jour. En ce moment je n'y toucherai que pour marquer, par quelques traits rapides, la direction que le droit de la guerre a prise sous l'impulsion de la théologie catholique.

Au début de toutes les thèses qu'ils posent en cette matière, les théologiens de l'école thomiste, qui ont particulièrement traité ces difficiles questions, établissent le caractère éminemment juridique de la guerre, et ils l'établissent de façon à renfermer dans les règles de la plus

stricte justice l'action des belligérants. Voici leur principe capital, et leur point de départ : « Comme les princes n'ont pas de juge supérieur dans les choses temporelles, par le droit même de la nature, le prince qui commet l'injustice devient le sujet du prince qui la souffre et qui lui fait une juste guerre [1]. »

La conséquence s'aperçoit tout d'abord. Les belligérants sont tenus comme le juge au respect scrupuleux du droit, et toute leur action sera pesée par la théologie au poids de la stricte justice. Il faut avant tout que le chef d'État qui veut engager la guerre ait la certitude qu'une injustice commise lui donne le droit d'employer avec autorité la force des armes contre un État étranger. Car, de même qu'un prince ne peut pas user du glaive contre ses propres sujets à moins qu'ils ne l'aient mérité par quelque injustice, il ne le peut non plus contre les étrangers à l'égard de qui il n'a certainement pas plus de droit qu'à l'égard de ses propres sujets. Pas de guerre juste s'il n'y a une injure reçue, puisque la guerre ne se justifie que par l'exercice de la juridiction nécessaire pour obtenir réparation du dommage causé [2].

Quand il s'agit, non plus du droit qu'on peut avoir de faire la guerre, mais de la mesure à apporter dans l'exercice de ce droit, les règles de la délicatesse et de la modération chrétienne s'induisent tout naturellement du principe posé, car le juge est obligé de proportionner la satisfaction qu'il impose à la gravité de l'offense et du

[1] Bannès, in 2am 2ae s. Thomæ, quæst. XL, art. I, Dub. 1um, 1a concl.

[2] Victoria, *Relectio VI, de jure belli, quæst. tertia principalis*, IV *prop.* — Voir dans le même sens Bannès *op. cit.* quæst XI, art. I, Dub. 4um, 3e concl.

dommage. « Si l'offense est légère et de peu d'importance, il ne faut pas déclarer la guerre. La guerre est un mal, et l'on ne doit pas l'infliger pour un tort léger [1]. »

Mais, une fois la guerre justement engagée, chacun est tenu d'y faire vaillamment son devoir, et la faiblesse qui déserte un poste est condamnée comme un péché grave par la théologie catholique. « Le soldat, dit Bannès, est tenu, sous peine de péché mortel, de garder le lieu qui lui a été confié et le poste où il a été placé, quand même il serait exposé au péril de mort [2]. » Rapprochez de cette règle le sentiment des théologiens qui assimilent au martyre la mort reçue chrétiennement dans les combats, et vous verrez ce que peut être un soldat chrétien, retenu par de telles menaces et enflammé par l'espoir d'une telle récompense.

Le prince ne peut, sans manquer à son devoir, faiblir dans l'usage du droit qu'il a d'employer la force à l'égard de ses sujets pour leur imposer le respect de la justice. Lorsqu'il fait la guerre, le prince a aussi le devoir et le droit d'exercer dans les hostilités toutes les violences qui sont nécessaires pour en atteindre le but. La théologie catholique ne connaît pas les abstractions et les subtilités d'école par lesquelles la philanthropie, sous prétexte d'adoucir la guerre, lui ôte son véritable caractère, et finirait par enlever aux peuples envahis et opprimés par de plus forts qu'eux leurs légitimes moyens de résistance.

Ce n'est pas que la théologie n'ait, elle aussi, le souci de tempérer la guerre. Comment ne l'aurait-elle point,

1 Bannès, *op. cit.* Quæst XI, art. I. Dub. 4um, 3a concl.
2 *Ibid.* Dubium ultimum, 3a concl.

elle qui ne cherche la justice que sous l'impulsion de la charité? Mais les moyens qu'elle emploie sont vraiment pratiques, éprouvés par l'expérience des siècles, et leurs effets permettent d'affirmer que les influences de l'Église sont en ces matières aussi fécondes et aussi décisives que celles de la philanthropie ont été stériles et vaines.

Appuyée avant tout sur la révélation, la théologie interprète et développe, en matière de droit des gens, les commandements divins par des principes de l'ordre rationnel. Ces principes, elle les tire de la nature sociale de l'homme, de la fin qui est assignée aux nations et des conditions de leur existence les unes à l'égard des autres. Ce qu'il y a de net, de précis, de vraiment juridique dans la science du droit des gens a pour source première, on peut l'affirmer sans hésitation, la doctrine des théologiens. Cela se voit à propos de la guerre mieux que partout ailleurs. C'est là aussi que l'on voit comment la doctrine catholique, tout en se maintenant, en ce qui tient à l'essence même des choses, sur le terrain juridique, sait introduire dans la coutume internationale des principes de modération et de miséricorde qui mitigent, par des raisons prises également dans la nature de l'homme et des sociétés, les applications rigoureuses de l'extrême droit.

L'influence et l'action incessante de l'Église sur les mœurs publiques ont introduit dans la guerre un *jus gentium* dont la modération a fait successivement disparaître les pratiques, sévères jusqu'à la cruauté, dont le droit primitif était rempli. Mais sur le principe même de l'emploi de la violence, sur les violences particulières qui se trouvent autorisées par le droit primitif, c'est-à-

dire par ces principes généraux qui tiennent à l'essence même des choses, la doctrine des écoles théologiques se garde des théories en l'air et de la fantaisie des abstractions; elle prend les faits dans leur réalité.

Les jurisconsultes les plus autorisés n'ont guère jusqu'ici dévié de la voie tracée par cette doctrine, mais les tendances des sociétés chrétiennes n'ont pas cessé non plus de s'accentuer dans le sens de la charité et de la miséricorde. Mitiger les applications du droit de la guerre est donc toujours une préoccupation louable et vraiment chrétienne; néanmoins, il pourrait y avoir grand inconvénient à délaisser les principes et à faire prédominer aveuglément les impressions de la bienveillance sur les solutions positives du droit. La guerre, même lorsqu'elle est faite par des puissances qui obéissent aux inspirations de l'esprit chrétien, peut, en certaines circonstances exceptionnelles, nécessiter des violences sans lesquelles le but légitime qu'elle poursuit serait manqué.

On entend parfois les publicistes modernes, même ceux qui sont en général fidèles aux principes, exprimer des regrets au sujet de certains actes de rigueur accomplis dans les guerres contemporaines. Beaucoup, par exemple, blâment l'incendie du palais d'été de l'empereur de la Chine, dans la dernière guerre que la France et l'Angleterre ont faite à ce peuple chinois, que son défaut de loyauté et sa barbarie civilisée rendent peu digne de ménagements. Mais peut-on, en bonne justice, blâmer les généraux anglais qui exigèrent qu'en cette occurrence on recourût aux dernières rigueurs de la guerre, parce que, sachant très bien à quel ennemi ils avaient affaire, ils voyaient que la guerre n'atteindrait pas son but si le

vaincu n'en ressentait vivement l'action répressive? C'était l'application sévère, mais légitime, d'une règle rigoureuse, heureusement tombée en désuétude dans la guerre entre les peuples chrétiens, pour lesquels l'adoucissement des mœurs et les habitudes de bonne foi publique rendent superflues ces dures exécutions [1].

Tant que les peuples modernes garderont, malgré la révolution qui s'efforce de les leur arracher, les idées et les vertus des peuples chrétiens, ou du moins quelque chose de ces idées et de ces vertus, on ne les verra point rompre entièrement avec les habitudes de la guerre chrétienne.

Le comte de Maistre nous dit, dans une des magnifiques pages de son septième entretien, ce qu'étaient au siècle dernier ces bonnes coutumes, bien oubliées, hélas! depuis les guerres de la Convention et de l'Empire : « Rappelez-vous le grand siècle de la France. Alors la religion, la valeur et la science, s'étant mises pour ainsi dire en équilibre, il en résulta ce beau caractère que tous les peuples saluèrent par une acclamation unanime comme le modèle du caractère européen. Séparez-en le premier élément, l'ensemble, c'est-à-dire toute la beauté, disparaît. On ne remarque point assez combien cet élément est né-

[1] Victoria nous fournit un exemple remarquable de ce procédé de la théologie, qui concilie le maintien des règles du droit primitif avec les tempéraments de la charité : « An liceat permittere militibus civitatem in prædam ? — Hoc per se non est illicitum, si necessarium est ad bellum gerendum, vel deterrendos hostes, vel ad accendendum militum animos. Sicut etiam licet incendere civitatem ex rationabili caussa. Sed tamen quia ex hujus modi permissionibus sequuntur multa sæva, crudelia præter omnem humanitatem, quæ a barbaris militibus committuntur : ideo sine dubio, sine magna necessitate et caussa, maxime civitatem christianam, prædæ tradere periniquum est. Sed si ita necessitas belli exigat, non est illicitum. » — *Relectio* VI, de *Jure belli*, n° 52.

cessaire à tout, et le rôle qu'il joue là même où les observateurs légers pourraient le croire étranger. L'esprit divin, qui s'était particulièrement reposé sur l'Europe, adoucissait jusqu'aux fléaux de la justice éternelle, et la guerre européenne marquera toujours dans les annales de l'univers. On se tuait, sans doute, on brûlait, on ravageait, on commettait même, si vous voulez, mille et mille crimes inutiles; mais, cependant, on commençait la guerre au mois de mai, on la terminait au mois de décembre. Jamais les nations n'étaient en guerre, et tout ce qui est faible était sacré à travers les scènes lugubres de ce fléau dévastateur. C'était cependant un magnifique spectacle que celui de voir tous les souverains d'Europe retenus par je ne sais quelle modération impérieuse, ne demander jamais à leurs peuples, même dans le moment d'un grand péril, tout ce qu'il était possible d'en obtenir; ils se servaient doucement de l'homme, et tous, conduits par une force invisible, évitaient de frapper sur la souveraineté ennemie aucun de ces coups qui peuvent rejaillir : gloire, honneur, louange éternelle à la loi d'amour proclamée sans cesse au centre de l'Europe ! »

Telles étaient les mœurs guerrières des peuples nourris de la substance de l'Église. En même temps que cette maîtresse des saines doctrines conservait l'intégrité des principes, et qu'elle maintenait, en thèse générale, le droit des armes avec ses rigueurs naturelles et nécessaires, elle civilisait la guerre; elle lui imposait des bornes dans lesquelles la philanthropie est aujourd'hui impuissante à l'enfermer, et dont elle l'aide quelquefois même à sortir par des théories d'apparence trompeuse qui semblent commander de les respecter. L'Église, quand elle

exerçait sa puissance sur la vie publique, donnait à la guerre ce caractère de retenue et de discrétion dans la force, que saint Augustin exprime si bien quand il dit : *esto bellando pacificus.*

Laisser à la justice ses droits, tout en pratiquant autant que possible les conseils de la charité, sera toujours la règle suprême de conduite des belligérants qui s'inspireront de l'esprit catholique. Dans le droit créé sous l'autorité et par les influences de l'Église, c'est-à-dire sous l'autorité et par l'action de Dieu même, on trouvera cette juste mesure que la vérité seule peut donner et que notre époque, emportée par tous les courants de l'erreur, demande en vain aux conseils d'une sagesse tout humaine.

FIN.

LIBÉRAL OU CATHOLIQUE

DANS LA POLITIQUE ET DANS LE DROIT.

LA LIBERTÉ PAR LA CORPORATION.

LES LÉGISTES, LA POLITIQUE CHRÉTIENNE, LE CÉSARISME

PAR

M. COQUILLE.

(Articles extraits *du Monde,* 1868-1872.)

LA POLITIQUE CHRÉTIENNE.

1868.

I.

« La politique chrétienne, » ce mot résume les plus vives et les plus constantes préoccupations de notre temps. Quoi qu'on en ait pu dire en des moments de lassitude et de dégoût, la question politique tient toujours la première place dans les affaires de ce monde. C'est à la question politique qu'aboutit toute l'activité humaine dans les choses temporelles; c'est là que cette activité se concentre et qu'elle donne, avec la mesure de sa puissance, la mesure de la valeur des doctrines dont elle reçoit l'impulsion.

D'ailleurs, au grand étonnement de ce siècle, qui croyait avoir inauguré l'ère de l'indifférence religieuse, la question catholique domine, autant et plus que jamais, toutes les agitations de la politique. Parler de politique chrétienne, c'est toucher à tous les intérêts et mettre en jeu toutes les passions, la passion du bien comme la passion du mal; c'est soulever en même temps la question du passé et la question de l'avenir, car rien dans le passé ne s'est fait sans la religion, et, selon que les sociétés modernes se sépareront d'elle ou s'en rapprocheront,

leurs destinées seront, tout le monde le sent, absolument différentes.

C'est en ce sens que la science politique, avec les nombreux problèmes qu'elle embrasse, est traitée par M. Coquille, dans les ouvrages dont nous avons placé le titre en tête de cet article.

Tous nos lecteurs savent quel rang M. Coquille occupe dans la presse religieuse de Paris; souvent ils ont pu, comme nous, applaudir aux idées neuves et élevées, aux aperçus pleins d'originalité, à la verve spirituelle et incisive de ce savant et courageux défenseur de la vérité catholique. Amené par le mouvement de la polémique quotidienne à discuter sous tous leurs aspects les doctrines et les faits de la politique contemporaine, il s'est trouvé avoir fait, au bout de quelques années, un véritable traité de politique chrétienne. Il lui a suffi, pour composer ce traité, de reproduire dans leur ordre logique les articles toujours si consciencieusement médités et si sérieusement écrits qu'il a insérés depuis quinze ans dans l'*Univers* et dans le *Monde*.

Jurisconsulte de profession, M. Coquille a été, comme il le dit lui-même, conduit par l'étude du droit à la solution du grand problème de notre temps. Le volume qui a pour titre les *Légistes* roule sur la liberté et l'absolutisme, et c'est dans l'histoire du droit et dans les écrits des jurisconsultes de la vieille école que l'auteur trouve les éléments de sa discussion. « Les questions contemporaines, comme le dit très bien M. Coquille, s'éclairent merveilleusement à ces lueurs de l'histoire; ce sont des fouilles entreprises dans le passé pour y découvrir les racines du présent. »

Quelles sont les origines du droit? sur quels principes repose-t-il? quels sont les différents modes de la vie sociale qu'il a consacrés? quelles transformations a-t-il subies par le cours du temps? De pareilles questions, sous la main d'un penseur comme M. Coquille, conduisent nécessairement à ce qu'il y a de plus haut dans la science sociale. Aussi, à peine l'auteur les a-t-il abordées, qu'il est en pleine politique et en pleine controverse religieuse. « Notre doctrine, dit-il, met en présence les droits de Dieu et les droits de l'homme; elle venge l'Église des injures et des accusations qui lui sont prodiguées. Qui a fondé la liberté dans le monde? et qui y a semé les germes de césarisme qui lèvent sur tous les points de la chrétienté? L'histoire du droit répond à ces questions. »

Cette même question, prise à un point de vue plus général, et envisagée en même temps dans ses rapports avec les institutions publiques et avec les intérêts économiques, remplit le volume que M. Coquille a publié récemment, sous le titre de *Politique chrétienne*. « Y a-t-il une politique chrétienne? se demande l'auteur. Beaucoup le nient. Mais comment supposer que le christianisme, qui, par ses principes et l'influence qu'il exerce, touche aux arts, aux lettres, aux sciences, soit indifférent à la marche des affaires humaines? Si Dieu est, s'il a créé le monde et donné une règle à l'homme, l'homme demeuré fidèle à son créateur a dû constituer une science, des intérêts, une société en rapport avec ses destinées. Entre la pensée et l'action le divorce est impossible. Les usages, les coutumes, développés par la vie d'un peuple chrétien, forment à la longue un ensemble de faits qui reposent sur des principes faciles à reconnaître. Le publiciste et l'his-

torien en déduisent aisément la politique chrétienne. » Il y a, en effet, et il y a toujours eu dans le monde deux politiques aussi opposées que les idées mêmes dont elles dérivent. C'est en les caractérisant que l'auteur établit les principes fondamentaux qui dominent toute sa doctrine et qui en constituent l'unité.

La première condition de toute politique chrétienne est l'acceptation franche et entière des principes mêmes du christianisme, en tout ce qui touche à la vie politique et au bien des sociétés. Ces principes, qui nous les donnera, si ce n'est l'Église en laquelle vit le Christ, et par laquelle ses divins enseignements nous sont définis et continués avec une infaillible autorité? Hors de là les théoriciens de la politique peuvent imaginer des systèmes, des combinaisons plus ou moins ingénieuses, qui, plus ou moins, flattent les instincts d'une époque de doute et d'affaissement moral, mais ils ne fonderont point une science de la politique chrétienne.

Toute science exige des principes; les principes sont des vérités nettes et si bien définies que personne ne peut s'y tromper. On n'établit point une doctrine sur des équivoques et des nuances. Il y a ici en présence deux doctrines : la doctrine catholique et la doctrine libérale. L'une qui va chercher au-dessus de l'humanité la raison du droit social, et qui proclame le principe du devoir de la société politique vis-à-vis de l'autorité spirituelle; l'autre qui met dans la raison humaine le principe de tout droit et de toute autorité, qui ne voit dans la religion qu'une des formes de l'activité rationnelle de l'homme, et dans le culte qu'une manifestation de la liberté individuelle sur laquelle l'État exerce son suprême pouvoir, et

qui n'a pas plus de droit que n'en a, en général, la liberté individuelle. Entre les deux il faut choisir. Ce serait une tactique peu digne des chrétiens, qui sont les soldats de la vérité, que d'aller chercher dans de complaisantes équivoques je ne sais quel milieu entre la vérité et l'erreur.

Soyons avec l'Église pour les droits souverains de Dieu dans le monde, ou bien avec le libéralisme pour le droit absolu de la raison humaine et de l'État qui règne en son nom. Reconnaissons le droit de l'Église, instituée de Dieu même, à réclamer tout ce qui fait l'indépendance et la vie propre d'une société libre, et à traiter avec la société politique de puissance à puissance, ou bien proclamons avec le libéralisme la capacité exclusive de l'État pour tout ce qui est de la vie publique, et reléguons l'Église dans les conditions précaires et humiliées de la vie purement privée.

La question est présentement posée en ces termes, et c'était là que devait nous amener l'émancipation de la conscience individuelle proclamée par les docteurs du protestantisme. Ce qui distingue essentiellement le catholique du protestant, c'est l'obéissance aux décrets infaillibles de l'autorité apostolique. Cette obéissance est la première vertu du catholique. Sans doute cette vertu peut être difficile à pratiquer en un temps où l'esprit protestant a pénétré si avant, sous la forme du libéralisme, dans les institutions et dans les mœurs. Mais l'Église n'a-t-elle pas en tout temps demandé à ses enfants des choses difficiles?

M. Coquille a supérieurement exprimé ces vérités qu'on ne saurait trop rappeler. « La notion de l'autorité, dit-il, s'est tellement affaiblie que, parmi les catholiques, plu-

sieurs cherchent à rendre la religion plus présentable, en adoucissant quelques-unes de ses aspérités qui blessent le plus le monde moderne. Ils ne réfléchissent pas que le soin de diriger l'Église ne leur appartient pas... L'idée protestante d'*une Église primitive* exerce une certaine influence. Elle suppose que l'Église a souvent erré dans le cours des siècles, et que l'âge de l'innocence, pour elle comme pour les individus, ne dépasse pas les premières années de la vie. Conception bizarre, qui protestantise tout d'un coup l'Église catholique. L'Église est une société complète, universelle. Elle doit régner dans la plénitude de ses droits, et non s'enfouir et se cacher. Elle a passé sans transition des catacombes sur le trône, elle ne descendra du trône que pour être persécutée. Et le trône de l'Église, c'est la proclamation de la souveraineté spirituelle, du droit qu'elle a de vivre indépendante au milieu des sociétés civiles. Le dogme de la distinction des pouvoirs exprime cette souveraineté, dont le pouvoir temporel du Saint-Siège est la manifestation la plus éclatante. »

Il devient de plus en plus évident chaque jour, par le fait et par les aveux que la logique arrache au libéralisme, qu'il n'y a plus dans le monde que deux politiques : la politique chrétienne et la politique révolutionnaire. « Si nous voulons, dit M. Coquille, nous arrêter sur la pente révolutionnaire, nous sommes obligés de nous rattacher aux sentiments religieux. La stabilité est là et non ailleurs. Tomber dans la Révolution, ou revenir à l'union du Sacerdoce et de l'Empire, tel est le problème posé devant la génération contemporaine. »

Mais, que ne sommes-nous loin de cette union! Le

monde n'a-t-il point répudié cette vieille constitution des États chrétiens? Les sociétés ne sont-elles point, par le progrès de la civilisation, émancipées et sécularisées? N'est-ce point là qu'est la loi de l'avenir, et ne faut-il point que l'Église, qui sait se plier à tous les régimes, accepte cette loi? Est-il prudent, est-il d'une sage politique de prétendre faire rétrograder les sociétés vers un passé à jamais détruit, et n'est-ce point rendre impossible la prédication chrétienne, que de prétendre imposer aux consciences des lois auxquelles les mœurs répugnent invinciblement?

A ceux qui parlent ainsi il suffit de rappeler que l'Église a conquis le monde en réprouvant ce que le monde aime, vante et pratique; que c'est en condamnant les lois et les mœurs du paganisme qu'elle a conquis les sociétés païennes; que le Christ et ses apôtres n'ont point prêché aux hommes de leur temps ce qui pouvait leur plaire, mais tout ce qui devait leur déplaire et, suivant les prévisions de la prudence humaine, les détourner à jamais de la religion chrétienne. Ce que les Apôtres firent à Athènes et à Rome, sur les traces de leur divin Maître, au milieu des abaissements et des ténèbres du paganisme antique, le Vicaire de Jésus-Christ le fait de nos jours au milieu des défaillances et des obscurcissements du paganisme moderne. Et il le fait avec une insistance d'autant plus solennelle que le monde semble s'éloigner davantage de la doctrine dont il est le gardien. Qu'il parle aux Évêques assemblés autour de lui, ou qu'il répande ses paternels enseignements sur les fidèles qui vont chercher à ses pieds la lumière et la force, toujours son langage est le même.

Tout le monde sait avec quelle apostolique fermeté Pie IX aime à redire que la puissance de l'Église est toute dans les principes, et que c'est dans les principes proclamés par le Saint-Siége que doit être le point de ralliement des forces catholiques. Ceux qui l'ont entendu ne sauraient oublier avec quelle souveraine énergie il réprouve toutes ces atténuations, qui divisent et affaiblissent les catholiques, sans éteindre aucun des préjugés et sans désarmer aucune des haines qui poursuivent l'Église. Inébranlable au milieu des tourmentes de notre siècle, il voit monter autour de lui le flot révolutionnaire; mais n'est-il pas comme Pierre, avec le Christ, dans la barque qui ne doit point périr? Les sociétés sont ébranlées en leurs fondements mêmes. Le déluge de l'erreur va grossissant toujours et menace d'emporter tous les principes sur lesquels repose la vie humaine. Mais, comme au temps du déluge l'arche flottait sur les eaux et sauvait l'humanité, en nos temps de subversion morale, l'Église, dépositaire de la doctrine du Christ, surmonte les vagues frémissantes de l'erreur et ouvre au monde le refuge où s'abritent la vérité, la justice et la paix. En maintenant les principes envers et contre tous, l'Église sauve les sociétés que le mépris des principes précipite à leur ruine. Notre saint Pontife le sait et le dit, et le premier devoir de ses enfants fidèles, aussi bien que leur premier intérêt, est d'aller chercher près de lui, dans cette arche sainte des principes de l'Église, le salut qu'ils espéreraient vainement de leurs propres forces et des plus habiles combinaisons d'une prudence tout humaine[1].

[1] L'auteur de cet article ne fait ici que rapporter les paroles qu'il a

Dans notre monde livré aux doctrines révolutionnaires, l'autorité et la liberté périssent en même temps. La pensée capitale du publiciste chrétien dont nous exposons ici la doctrine, est de montrer comment, dans la société catholique et par la vertu des principes qui la régissent, les droits de l'autorité se concilient avec les droits de la liberté, et comment, à l'inverse, dans les sociétés livrées au paganisme, le césarisme dénature et ruine l'autorité en même temps qu'il confisque toutes les libertés.

C'est en partant de ces idées que M. Coquille aborde successivement toutes les questions particulières de l'ordre politique et de l'ordre économique; car, à bien dire, les deux ne font qu'un. Tout se tient de l'un à l'autre, tout y relève des mêmes principes et va aux mêmes conséquences. On ne peut traiter des questions économiques que dans un ordre politique donné, et il est impossible de constituer un régime politique sans prendre pour point de départ les conditions économiques du peuple auquel il doit s'appliquer. Entre les questions traitées par M. Coquille, nous en prendrons une en particulier, celle qui donne le mieux l'idée de la méthode de l'auteur, et de cette alliance, dont tous ses écrits portent l'empreinte, entre la philosophie et la science historique : alliance féconde, indispensable toujours dans la science politique, mais plus nécessaire que jamais en des temps où la fantaisie rationaliste fait les derniers efforts pour plier le monde à des utopies que repoussent les traditions les plus invétérées du genre humain.

Il n'y a pas aujourd'hui de question plus importante et

recueillies de la bouche même de Pie IX, dans une audience privée que le grand pape daigna lui accorder le 1er mai 1868.

plus discutée que celle de la reconstitution des classes ouvrières par l'association, et des conséquences de cette *reconstitution* quant à la liberté politique. C'est cette question que nous allons brièvement examiner.

II

Nous tous, citoyens des États plus ou moins constitutionnels du dix-neuvième siècle, nous croyons être très libres, et nous le sommes, en réalité, beaucoup moins que nous ne pensons. On l'était en réalité beaucoup plus en des temps que le préjugé de notre siècle considère comme voués au despotisme.

Là où règne la centralisation il n'y a pas de vraie liberté, ou du moins il n'y a qu'une liberté diminuée et insuffisante. Or, partout où règne le libéralisme règne aussi la centralisation, en dépit des dispositions légales faites pour y obvier. Souvent en effet les influences et la compression administrative réussissent à faire ce que les lois ont voulu empêcher. Les pouvoirs révolutionnaires sont essentiellement centralisateurs. « Les constitutions modernes, dit M. Coquille, posent en principe que l'État est tout, et l'accablent de toutes les attributions sociales. Politique, administration, propriété, justice, tout tombe à la charge de l'État. Ce régime compliqué n'est pas celui de la nature. L'homme étant un être libre doit se gouverner lui-même. Il est investi, suivant l'expression d'un ancien jurisconsulte français, du pouvoir *d'établir loi sur lui-même*... Se gouverner, s'administrer, et n'être jugé que par ses pairs, constitue toute la liberté politique. »

Chose singulière, c'est en exagérant la notion du droit aux dépens de la notion du devoir, que l'on est arrivé à ce système de politique qui tend à concentrer tous les droits dans les mains de l'État, et à constituer, sous les apparences de la liberté politique, un véritable despotisme. M. Coquille le fait remarquer avec sa sagacité et sa supériorité ordinaires. « En examinant les choses de près, on voit que la notion du droit conduirait vite à l'absolutisme. En effet, un homme qui a la force en main pourrait abuser de son droit pour tout réduire en servitude. A Rome, la volonté du peuple créait le droit ; l'empereur succédant au peuple dans le pouvoir législatif, avait le droit absolu ; sa volonté faisait la loi. La notion du devoir chez les peuples chrétiens écarte la tyrannie. Le prince alors n'est plus la loi elle-même ; il en est simplement l'exécuteur. Son rôle est de la respecter et de la faire respecter. Les nations où règnent de pareilles idées sont véritablement libres. » Et le prince, qu'on ne l'oublie pas, ce peut être un sénat, un conseil, une assemblée, aussi bien qu'un homme ; et le despotisme de ces pouvoirs collectifs est le plus lourd de tous, parce qu'il échappe plus que tout autre à la responsabilité.

Il faut donc autre chose que les institutions purement humaines pour créer et pour conserver la liberté. Il y faut la force morale par excellence, la religion, la religion indépendante et vraiment souveraine, avec tous les droits qui assurent sa liberté. Hors de là on retombe toujours sous le joug de l'absolutisme païen. « La distinction du temporel et du spirituel brise immédiatement le cadre de la cité antique, et rend l'homme à lui-même. En l'arrachant à l'étreinte de l'État, elle lui restitue sa personna-

lité. Du principe que l'homme s'appartient parce qu'il appartient à Dieu, sortent une foule de conséquences par lesquelles l'homme marquera son autonomie morale et se développera en présence de l'État et sans se confondre avec lui. Sur ce fondement que la conscience n'est pas dans le domaine de l'État, se sont édifiés l'autorité paternelle, et le droit de propriété, et le droit de corporation, et le droit de voter les impôts. Tous les droits qui assurent la dignité de l'homme et la grandeur morale des sociétés viennent du christianisme; ils ont eu pour défenseurs infatigables les Pontifes romains. »

Les siècles chrétiens témoignent de cette puissance de la religion pour restaurer dans le monde la liberté qui avait péri sous la pression du césarisme antique. Lorsqu'au onzième siècle les peuples de l'occident de l'Europe se reconstituent et organisent le régime féodal, le seul qui répondît à la situation où se trouvait alors la société, c'est la liberté avec la propriété, *le self government* et l'association, qui forment le fond de toutes les coutumes.

Il n'est permis qu'à ceux qui ont étudié l'histoire dans l'*Essai sur les Mœurs* de Voltaire, de prétendre que la féodalité fut un régime d'oppression politique. Les travaux si sérieux et si nombreux qui ont été accomplis depuis une trentaine d'années sur cette période de l'histoire des peuples modernes, nous font voir au contraire, par des preuves positives et multipliées, que la féodalité, à ses origines, donna à la société toute la liberté que le temps comportait.

Le principe de la propriété étendu à toutes les relations sociales, et reconnu dans la personne du serf aussi bien que dans la personne du seigneur, la règle du jugement

par les pairs, qui était générale sous ce régime, et les délibérations de la cour féodale sur les intérêts communs de la seigneurie, villa ou colonge, suivant les lieux, constituaient une liberté politique très réelle, bien qu'elle ne fût écrite expressément dans aucune constitution. En France, les nombreuses et intéressantes monographies dans lesquelles les coutumes locales ont été étudiées, particulièrement les beaux travaux de l'École des chartes, en Allemagne les recherches de l'École historique, surtout les savants ouvrages de M. Waitz et de M. de Maurer, ont mis en pleine lumière ces traits du régime féodal.

Sans doute, sous ce régime, le vieil esprit du césarisme continue son œuvre ; il vivra autant que les passions humaines. Mais le césarisme ne règne pas dans les institutions ; de tous côtés elles lui font obstacle, et ce ne sera qu'en faussant le régime féodal qu'il parviendra à ressaisir la société moderne. C'est une étude pleine d'intérêt et d'enseignements que de suivre, dans l'histoire du droit féodal, la marche progressive de l'esprit d'absolutisme et d'oppression, qui dénature insensiblement les droits de justice, détourne, à l'avantage particulier des gouvernants, ce que les coutumes avaient établi comme une charge du pouvoir vis-à-vis des gouvernés, altère et détruit successivement toutes les libertés féodales, et finit par faire triompher, au profit du seigneur d'abord et ensuite au profit de la royauté, le principe de la centralisation du césarisme païen.

Ce n'est pas l'esprit catholique, c'est au contraire l'esprit que l'Église a toujours combattu, qui accomplit cette œuvre d'asservissement. Les légistes, par qui elle est poussée et conduite, les rois, en faveur de qui elle est con-

sommée, sont, à peu d'exceptions près, les adversaires les plus acharnés de l'Église et de sa liberté.

Au moyen âge, l'Église avait fait pour les classes ouvrières ce que la Révolution tente vainement de faire aujourd'hui : elle leur avait donné une organisation par laquelle leur liberté et leur dignité étaient assurées, dans les limites du possible, pour l'état des mœurs et les conditions extérieures de la vie sociale. La liberté du travailleur n'était pas et ne pouvait pas être alors ce qu'elle est aujourd'hui. Comment aurait-on pu appeler tout d'un coup à la pleine disposition d'eux-mêmes ces hommes que le paganisme avait tenus si longtemps dans la plus étroite servitude? Comment d'ailleurs aurait-on pu abandonner le travail à la seule impulsion de l'intérêt individuel, dans une société où les relations étaient limitées, précaires, souvent traversées par les désordres inséparables du morcellement de la souveraineté? Personne n'y eût songé, parce que la nature même des choses s'y opposait, et rien n'eût été plus fatal aux classes ouvrières qu'une semblable liberté. Aussi se constituèrent-elles partout sous la loi de l'association et du privilège. Ce fut par l'association, qui était la loi primitive et générale de la féodalité, que les travailleurs s'assurèrent la liberté, la dignité, l'influence politique même, dans la mesure où l'état social la comportait.

« Les coutumes chrétiennes, dit M. Coquille, avaient ennobli le travail en appelant l'ouvrier aux plus grands honneurs, à la plus haute considération. Fils libre et dévoué de l'Église, il participait à la liberté des enfants de Dieu. Il était souverain : dans la sphère de ses droits et de ses intérêts, il ne relevait que de lui, ne connaissait

d'autre autorité que la sienne. La corporation, société vivante que nul n'avait créée, que nul ne pouvait détruire, se gouvernait et s'administrait. Elle avait droit de justice sur ses membres. L'ouvrier n'était soumis qu'au jugement de ses pairs, ce qui est véritablement la liberté. Racine, dans sa Correspondance, s'étonne d'avoir vu siéger à Uzès des ouvriers cardeurs en robe rouge. »

Nos populations ouvrières ont-elles la même dignité et la même sécurité? Certes, personne ne songe aujourd'hui à restaurer les anciennes corporations sous la loi du privilège et du monopole qui les régissait. Mais, parce que la liberté et la libre concurrence sont la loi de notre temps, est-ce à dire que les travailleurs soient fatalement voués à l'isolement et à l'individualisme, avec l'infériorité politique et sociale qui en est la conséquence?

L'ordre social a des lois fondamentales dont les applications peuvent varier, mais qui, en elles-mêmes, restent, toujours et partout, la condition de tout ordre et de toute prospérité. L'action commune, la solidarité, l'assistance mutuelle, sont au nombre de ces lois. Elles se réaliseront, suivant les temps, par des combinaisons diverses, et elles enfanteront des institutions appropriées à l'état social de chaque peuple; mais, là où elles seront méconnues, la société souffrira et subira un trouble profond, dans la vie politique aussi bien que dans les intérêts privés.

La Révolution fait bon marché des lois que l'expérience des peuples a consacrées : autorité spirituelle, respect des supériorités sociales, puissance des traditions, perpétuité de la famille, solidarité dans la corporation, ce sont là des formules usées dont l'humanité, régénérée par la Révolution, s'est affranchie, qui ne peuvent se concilier

avec le besoin d'un progrès sans limite et d'une mobilité sans frein, et qui ont fait place à la théorie de l'égalité absolue et de la libre expansion de l'intérêt individuel sous le controle omnipotent de l'État.

Malheureusement, beaucoup d'hommes de notre temps, à qui ces négations feraient horreur s'ils en apercevaient nettement la portée, n'y voient que la conséquence naturelle de la destruction d'un régime qui répondait à d'autres mœurs et auquel les sociétés ont définitivement renoncé. Ils ne voient pas qu'il ne s'agit pas là simplement des formes de la vie sociale, lesquelles peuvent se modifier par le cours du temps, mais des principes qui constituent le fond même de l'ordre social, et dont l'oubli met la société même en péril. Ainsi, pour ne parler que de la question qui nous occupe en ce moment, de la question ouvrière dans ses rapports avec la constitution politique de la société : s'il est évident que l'on ne peut de nos jours restaurer ni la seigneurie ni les privilèges de la corporation, il n'est pas moins évident qu'il faut de toute nécessité restaurer l'association des hommes voués au travail, suivant les conditions de la complète liberté personnelle et de l'égalité civile et politique que nos lois ont définitivement consacrées.

La question a fait du chemin depuis ces dernières années. Il s'opère actuellement dans les classes ouvrières, vers l'association, un mouvement auquel nulle force humaine ne peut résister. De ce mouvement peuvent sortir la désorganisation et la ruine de nos sociétés : les *Trade's Unions* et les congrès de Genève et de Lausanne nous le disent assez. Mais il en peut sortir aussi une restauration économique et politique, si les peuples, animés

de l'esprit catholique, savent accomplir, suivant les conditions de la pleine liberté et de la pleine expansion de toutes les forces de l'humanité, rapprochées et unies, ce qu'ils ont accompli au moyen âge, suivant les conditions d'existence privilégiée et d'activité restreinte qui leur étaient faites alors.

« Le droit d'association, dit M. Coquille, est le plus légitime des droits. Il découle de notre nature même. Mais les libéraux ont envenimé le principe de l'association, et, en le faisant servir à des projets destructeurs, ils l'ont rendu suspect. Ils veulent l'association et la centralisation, ce qui est une contradiction dans les termes. La centralisation est l'état d'un pays qui ne se soutient pas dans ses diverses parties et qui a besoin d'un lien puissant qui établisse une cohésion forcée, sans quoi tout se dissoudrait. »

L'association, telle que l'esprit révolutionnaire la conçoit n'est le plus souvent qu'une force communiste ; elle absorbe les individus dans une combinaison où ils disparaissent, et d'ordinaire sous l'empire d'un pouvoir despotique qui les annihile. Au contraire, l'association, telle que l'esprit catholique la conçoit, se fonde tout d'abord sur l'initiative de l'individu, et rapporte à l'individu toute son action. L'Église, par le principe du salut individuel, a toujours maintenu la valeur personnelle de l'homme, et c'est principalement par l'initiative des individus qu'elle suscite le progrès social. Mais en même temps qu'elle encourage la liberté individuelle, elle pousse à l'association par le principe de la solidarité et de l'assistance mutuelle, et elle réalise le juste équilibre entre l'action des forces individuelles et l'action des forces collectives.

Lorsque les hommes se trouvent groupés avec toutes

leurs forces et en vue d'un intérêt qui domine leur vie, ils constituent, dans la grande unité de la société politique, des centres d'action et des points de résistance par lesquels la puissance envahissante de l'État peut être tenue en échec. C'est pour cela que l'État révolutionnaire, qui veut être le maître absolu de la société, pose en principe « qu'il n'y a plus de corporation dans l'État, qu'il n'y a plus que l'intérêt particulier de chaque individu et l'intérêt général; qu'il n'est permis à personne d'inspirer aux citoyens un intérêt intermédiaire, de les séparer de la chose publique par un esprit de corporation. » Ces paroles, que Chapelier, rapporteur de la loi de 1791 contre les corporations, adressait à l'Assemblée constituante, résument fidèlement les vues de la centralisation révolutionnaire sur l'association.

Il ne suffit pas, pour décentraliser, d'avoir donné des institutions représentatives et une certaine vie propre aux provinces et aux communes. C'est quelque chose, sans doute, car la province et la commune sont des associations; elles remplissent dans la vie sociale un rôle important, et elles sont, dans la vie politique, une force considérable. Mais elles ont toujours le caractère officiel de l'État, vis-à-vis de qui elles restent forcément dans une certaine dépendance et dont elles subissent aisément les influences. Aussi, dans une société livrée aux instincts révolutionnaires, il ne suffit pas de l'autonomie des communes et des provinces pour porter un remède efficace aux vices de la centralisation. L'État reste d'ordinaire assez fort pour paralyser l'indépendance des institutions locales, et souvent il réussit à les convertir en instruments de sa toute-puissance.

Pour décentraliser efficacement, il faut constituer, par la libre initiative des intérêts privés, des groupes d'activité pourvus de tous les droits civils nécessaires à la vie collective de l'association : il faut, en un mot, des corporations. Non point des corporations constituées sur le principe du monopole, comme les anciennes, mais des associations pourvues de l'indépendance et de la force de durée nécessaires au rôle qu'elles ont à remplir dans l'ordre nouveau créé par la complète émancipation du travail et des travailleurs, et par le développement d'une solidarité commerciale plus étroite entre tous les peuples. Les associations ainsi constituées sont des corporations.

« La corporation, dit M. Coquille, est l'application même du principe d'association. Les ouvriers ont une tendance à revenir à la corporation. La corporation, c'est l'association devenue fixe, immuable, maîtresse de ses actions, capable d'acquérir, de se conserver et de se perpétuer. Elle a pour principe la spécialité : elle unit des hommes de même vie, de mêmes travaux, de mêmes intérêts, de mêmes sentiments. C'est une grande famille, formée de familles particulières liées entre elles. »

Malheureusement les passions démocratiques, qui ont envahi une partie de nos classes ouvrières, peuvent rendre dangereuses les associations armées de pareils droits. Tout se tient dans la vie sociale. Lorsque les consciences obéissent à l'Église et se conforment à sa morale, l'association populaire se constitue d'elle-même et l'on peut sans péril lui reconnaître ses droits naturels dans toute leur étendue. Ici, mieux que partout ailleurs, se montre cette nécessité de principes définis par un pouvoir obéi de tous en vertu d'une autorité supérieure à l'homme.

Otez ce fonds commun de principes, avec le respect de la loi sociale qui en dérive, et toute liberté devient impossible. Il n'y a pas de milieu : ou la liberté politique avec la soumission des consciences à l'Église, ou l'affranchissement absolu des consciences avec l'asservissement à l'État; ou la liberté catholique, ou la servitude révolutionnaire.

C'est une des grandes tristesses de notre temps que cette impuissance où nous sommes de faire le bien que nous voyons, et qui serait facile à réaliser si nous étions dans l'ordre régulier du droit et de la liberté. Le peuple aime l'association et la recherche. La masse du peuple est restée chrétienne, et si elle aime la liberté, elle n'aime pas moins l'ordre et la paix de la vie, qui sont les sources de son bien-être. L'esprit révolutionnaire est bien plus dans les classes supérieures que dans le peuple. Que les pouvoirs publics cessent de mettre obstacle, par le refus des droits les plus naturels, à l'initiative des particuliers pour reconstituer l'association populaire, et cette œuvre de restauration politique et sociale prendra rapidement les plus grandes proportions.

Mais pour cela il faut distinguer entre la liberté du bien et celle du mal, et, en favorisant celle-là, il faut réprimer celle-ci. Or, de nos jours, l'État redoute la liberté du bien plus que la liberté du mal. Pour l'État, tel que la Révolution l'a fait, le bien c'est lui-même, le mal c'est tout ce qui n'est pas lui. L'association libre l'épouvante; l'association formée sous l'autorité de la puissance qui commande aux âmes lui fait particulièrement horreur, parce qu'elle est la plus libre de toutes.

Que ce mauvais vouloir de l'État ne nous décourage pas. « Voilà dix-neuf siècles, dit un pieux et éloquent

évêque, que la sainte Église travaille pour élever les faibles. Nous arrivons à ce moment critique d'une société qui se transforme et qui déplace l'action du christianisme parce qu'elle ne le comprend pas. Oui, la société moderne fait un effort désespéré pour se passer du christianisme; mais notre devoir est de ne pas le permettre, de résister à cette tendance, et c'est pour cela que nous irons vers les faibles et que nous les couvrirons de notre tendresse et de notre dévouement[1]. »

Usons, nous, enfants de l'Église, du droit qu'on nous laisse, si limité et si insuffisant qu'il soit. Poussons, par une vigoureuse initiative, à la solution de cette question de l'association populaire, la plus pressante des questions de la politique contemporaine. Encourageons et suscitons partout l'association honnête; aidons aux efforts qu'accomplissent les classes ouvrières pour affirmer leur liberté en mettant en commun leur activité et leurs ressources. Quand nous aurons créé dans le peuple cette grande force de l'association catholique, et que le peuple en aura compris les bienfaits, il faudra bien que les pouvoirs publics lui fassent sa place et lui reconnaissent ses droits naturels. Soyons vigilants pour discerner et rejeter les conceptions d'une démocratie qui se met en révolte contre les lois naturelles et les traditions enracinées de la vie sociale; mais soyons prompts à accueillir les combinaisons qui peuvent, dans le régime de liberté et d'égalité sous lequel nos sociétés sont destinées à vivre, grouper les forces populaires, et les mettre en mesure de se donner à elles-mêmes la cohésion et le frein qui leur font défaut.

1 Mgr Mermillod, *l'Église et les Ouvriers au dix-neuvième siècle*, discours prononcé à Sainte-Clotilde le 28 février 1868.

Ne dédaignons et ne condamnons pas les associations qui ont pour objet le progrès économique des classes ouvrières. Ne soyons pas trop défiants à l'égard de ce mouvement coopératif dans lequel les classes ouvrières entrent avec tant d'ardeur. La coopération, quand elle a pour but non point de renverser l'ordre naturel et traditionnel du travail, mais de procurer à l'ouvrier le crédit et l'économie sur les consommations, peut être féconde en bienfaits. Dégageons-la des éléments parasites qui la compromettent et quelquefois la ruinent; travaillons à l'élever et à l'épurer, en lui donnant un mobile supérieur au simple avantage matériel, et en unissant ses membres par la charité plus que par l'intérêt. A la coopération démocratique opposons la coopération catholique. C'est l'Église qui a créé l'association et la coopération populaires; ramenons-les à leur source et à leur loi naturelle en les ramenant à elle. Soyons assurés que les sympathies ne nous feront pas défaut parmi les classes ouvrières, qui conservent toujours au fond du cœur le sentiment catholique et l'affection à l'Église. Elles reviendront promptement à nous, quand elles seront convaincues que l'Église ne médite rien contre leur liberté, qu'elle est, au contraire, toute prête à les aider à recouvrer cette légitime part d'influence sociale qu'elles possédaient sous d'autres formes, mais très réellement, dans les temps où l'esprit catholique pénétrait et régissait nos vieilles sociétés. C'est là qu'est aujourd'hui la vraie et la grande politique chrétienne.

M. Coquille étudie tous ces grands problèmes de science sociale avec la double puissance du légiste et de l'économiste. Chez lui, point de vaines théories; il est historien

autant qu'il est philosophe et publiciste. Jamais, en discutant les difficultés du temps présent, il ne manque de faire appel à l'expérience des temps passés. C'est la vraie méthode de la politique, surtout de la politique chrétienne, en laquelle, par la puissance naturelle de la vérité, *le fait et le principe concordent admirablement.*

Nul n'a mieux que M. Coquille la connaissance intime du droit coutumier et des institutions du moyen âge, et peu ont comme lui la puissance de grouper les faits, d'en faire ressortir, par une critique supérieure, le véritable esprit, et de mettre en lumière les principes qui les dominent et les vivifient. Plus d'une fois, en le lisant, nous avons souhaité qu'il pût enrichir la littérature juridique d'une histoire complète et méthodique du droit public et privé du moyen âge. Un célèbre jurisconsulte, à qui M. Coquille tient par les liens du nom et de la parenté, a beaucoup contribué à égarer la science sur les questions de liberté religieuse et de droit social. Il serait digne de l'arrière-neveu de Guy Coquille de nous donner un livre que le savoir et le style de l'auteur auraient bientôt rendu classique, et dans lequel nous retrouverions, sous ses véritables traits, ce droit des siècles catholiques que les docteurs du césarisme et de la Réforme ont si impudemment défiguré et calomnié.

DU

CÉSARISME DANS L'ANTIQUITÉ

ET DANS LES TEMPS MODERNES,

PAR

M. COQUILLE,

rédacteur du *Monde*.

(1872.)



On parle beaucoup et à tout propos, dans les journaux et ailleurs, du césarisme. Les uns l'exaltent, les autres le maudissent, mais rarement on le définit et on en marque avec précision les caractères. Nous sommes en un temps où les impressions prévalent sur les doctrines. Nous nous arrêtons aisément aux mots, et nous nous dispensons trop souvent de nous rendre compte des choses qu'ils couvrent. Pourtant, nous avons le plus pressant intérêt à savoir au juste ce qu'est le césarisme. De tous les côtés il nous menace, en haut comme en bas, du côté des princes comme du côté des masses. En lui se concentrent toutes les doctrines et toutes les forces de la Révolution. Or, chaque jour la Révolution dévoile

plus ouvertement ses desseins et organise plus complètement les forces par lesquelles elle se dispose à nous imposer son joug.

Pour M. Coquille, le césarisme est le dernier mot de la guerre que la Révolution a entreprise contre l'Église. La Révolution poursuit l'abaissement et l'effacement de l'Église dans la vie publique, en attendant qu'elle puisse en opérer la destruction radicale, par l'émancipation absolue des consciences, dans la vie privée. Le césarisme, c'est la Révolution incarnée en un homme, lequel, au nom du droit souverain des peuples, impose à la société la réalisation de l'idée démocratique.

« Le césarisme, dit M. Coquille, a introduit dans la politique une notion nouvelle, celle de la force. Certes, la force s'exerçait avant les Césars; mais ce fait n'était pas accepté comme un droit, une révélation de la justice. Aujourd'hui, l'idée qu'il n'y a d'autre droit que la force est très répandue. L'ère des révolutions modernes nous rejette dans la théorie de l'Empire romain. Que sont nos gouvernements depuis 89? des faits de force majeure. Comment la conscience publique résisterait-elle à tant de révolutions mettant en honneur le pour et le contre? Après avoir subi ces systèmes contraires, les hommes se disent que le droit est un mot et que la force est la seule reine du monde, le *criterium* des actions et des intérêts. Les progrès du socialisme ont dépassé toute crainte et toute espérance. Et qu'est-il, sinon le règne de la force, un remaniement social par voie d'autorité? »

La conception libérale de l'État conduit fatalement à ce régime de la force. Si l'État subsiste exclusivement et parfaitement de lui-même, si le commandement dans

l'ordre civil n'a besoin pour se faire obéir d'aucune sanction d'un ordre supérieur; si les pouvoirs politiques se prétendent affranchis de toute règle posée par une autorité instituée de Dieu pour définir ce qui est permis et ce qui ne l'est pas, ce qui est bien et ce qui est mal, où iront-ils chercher la raison dernière de leur autorité, sinon dans la société qu'ils représentent et qu'ils régissent? Or, de cette masse d'individus qui composent la société, comment dégager une idée et une volonté, si ce n'est par la loi du nombre? Et qu'est-ce que la loi du nombre, si ce n'est la loi de la force? Dans la démocratie pure, c'est la loi de la force qui s'applique avec toute sa simplicité et toute sa rigueur. Dans le parlementarisme, qui est comme le précurseur de la démocratie, c'est la loi du nombre qui règne, mais appliquée avec une certaine timidité et une certaine inconséquence.

M. Coquille signale, avec la sagacité qui lui est habituelle, cette parenté du libéralisme et du parlementarisme avec la démocratie et avec le césarisme. « Le régime parlementaire, tel qu'il est pratiqué sur le continent européen, est le précurseur du césarisme. Il s'est établi à la suite des révolutions comme agent de désordre et de destruction sociale. Dans les anciennes constitutions d'États chrétiens, l'élection était un principe conservateur, parce qu'elle représentait des intérêts organisés, hiérarchisés, et se subordonnait à une loi religieuse, morale, politique. Les élections d'avant 89 n'émanaient pas de la souveraineté du peuple, de l'autorité du nombre, de la force. Le régime de la force ne rencontre plus d'obstacles. Il est convenu que les gouvernements ne sont plus de droit, mais de fait. Les souverains,

dans leur haute sagesse, se sont rendu ce témoignage, en propageant eux-mêmes le principe de l'insurrection. Et qu'avons-nous vu? Des rois fabriqués dans des conférences diplomatiques! Ils avaient à peine reçu l'accolade de leurs collègues, que le droit à l'insurrection les balayait, et la diplomatie les accueillait par un : Je ne vous connais plus! En Grèce et dans les Principautés danubiennes, tous les souverains de l'Europe ont été appelés à contresigner le droit de l'insurrection! »

M. Coquille écrivait ces lignes au mois d'août 1869, et nous assistons présentement aux convulsions de l'ordre européen sous les étreintes de la force brutale. Quand on a fait du nombre et de la force le principe de la législation intérieure de chaque peuple, comment empêcherait-on cette même loi de trouver son application dans l'ordre général de la société humaine?

Les césars de notre âge, hallucinés par les vagues théories de la philosophie humanitaire, se considèrent comme les Messies du monde nouveau que doit enfanter la puissance de la raison humaine affranchie désormais de toute tutelle surnaturelle. Le plus célèbre d'entre eux, le plus coupable et aujourd'hui le plus malheureux, a exprimé cette pensée avec une confiance naïve, à laquelle les événements ont donné un cruel démenti. « Lorsque la Providence suscite des hommes tels que César, Charlemagne, Napoléon (Charlemagne est de trop ici), c'est pour tracer aux peuples la voie qu'ils doivent suivre, marquer du sceau de leur génie une ère nouvelle, et accomplir en quelques années le travail de plusieurs siècles. Heureux les peuples qui les comprennent et les suivent! Malheur à ceux qui les méconnaissent et les com-

battent! Ils font comme les Juifs, ils crucifient leur Messie, ils sont aveugles et coupables [1]. »

Hélas! il n'est que trop vrai! les peuples que la Révolution a affolés sont aveugles et coupables, et malheureusement, dans leur passion et leur aveuglement, ils sont incorrigibles. Il est encore, au moment présent, d'autres Messies qui courent le monde, et qui se vantent d'opérer, par la vertu de la démocratie, la rédemption du peuple. Et il y a dans le peuple, et quelquefois parmi ceux qui sont chargés de le guider et de le contenir, des aveugles et des coupables qui secondent leurs desseins.

Au nombre des influences qui ont le plus contribué à introduire le césarisme dans les idées et dans la pratique gouvernementale, il faut mettre les doctrines des légistes. Les légistes ont toujours secondé les entreprises de l'absolutisme contre la liberté des peuples. « L'esprit des corps judiciaires et administratifs, dit Augustin Thierry, n'admettait qu'un droit, celui de l'État, qu'une liberté, celle du prince, qu'un intérêt, celui de l'ordre sous une tutelle absolue, et leur logique ne faisait pas aux privilèges de la roture plus de grâce qu'à ceux de la noblesse [2]. » C'est parmi les légistes que se rencontrent les adversaires les plus tenaces et les plus habiles de l'autorité de l'Église, laquelle seule fait sérieusement obstacle aux entreprises du césarisme. Les légistes modernes ont trop suivi la voie ouverte par les jurisconsultes romains de l'époque des césars. Il est urgent de dégager la jurisprudence des peuples chrétiens des préjugés dont elle est encombrée. La recherche de toutes les traces du césarisme païen,

[1] *Napoléon III*, préface de la *Vie de César*.

[2] *Histoire du Tiers-Etat*, chap. III.

dans l'œuvre des légistes depuis le treizième siècle, n'est pas un des côtés les moins intéressants et les moins instructifs des écrits de M. Coquille, particulièrement de celui que nous examinons en ce moment.

M. Coquille porte un nom célèbre dans la jurisprudence française. Entre lui et Guy Coquille, le grand jurisconsulte nivernais, dont M. Dupin aîné rappelait, il y a une trentaine d'années, les mérites devant la Cour de cassation, il n'y a pas seulement le lien de la parenté, il y a aussi des ressemblances pour l'élévation des vues, le tour ingénieux, les vastes connaissances et la pénétration juridique. Mais il y a entre eux un trait de dissemblance profonde; Guy Coquille était gallican, tandis que M. Coquille, qui a passé toutes les années de sa maturité dans la collaboration de l'*Univers* et du ***Monde***, est un des plus fermes champions des principes de l'orthodoxie romaine dans les sciences politiques et juridiques. La conviction profonde de la nécessité d'une restauration totale du droit par les principes catholiques domine dans tous les écrits de M. Coquille; elle en fait la force et l'originalité.

Nos écoles modernes de jurisprudence, trop occupées de droit romain, semblent avoir oublié que les sociétés chrétiennes ont produit dans l'ordre de la vie publique comme dans celui de la vie privée, un système de droit aussi supérieur au droit romain que le christianisme est supérieur au paganisme.

Loin de nous la pensée de déprécier le droit romain. Il sera toujours, pour l'art de dégager et de préciser les questions, pour le sens à la fois logique et pratique des décisions, pour la simplicité, la netteté et l'élégance de l'expression, la plus grande école du jurisconsulte. Mais

il y a dans cette œuvre longuement élaborée par le génie de Rome antique, comme dans toutes les œuvres du génie païen, un mélange continuel de vérités et d'erreurs dont il est d'autant plus nécessaire de se garder, que les vérités servent quelquefois à faire accepter trop facilement les erreurs les plus pernicieuses.

L'esprit du césarisme a toujours été au fond du droit romain, comme il est au fond de toute la vie sociale des peuples païens. Pour ne citer qu'un exemple, c'est l'introduction des principes du droit romain des césars qui a fait disparaître du droit moderne, dans la plus grande partie de l'Europe, la règle du jugement par les pairs. Le docteur Jarke, cité par M. Coquille, fait remarquer que dans le sud de l'Allemagne, l'introduction du droit romain vint arrêter les progrès dans la liberté et dans le bien-être qu'accomplissait la classe rurale, sous l'empire du droit coutumier; il rapporte les paroles dédaigneuses d'un célèbre jurisconsulte allemand, Pierre d'Andlau, sur le droit qu'avaient les gens de la campagne d'être jugés par leurs pairs : « Nul abus ne me paraît plus grand que celui en vertu duquel la justice est rendue en ce pays par des hommes qui cultivent la terre, et que les lois dispensent précisément à cause de leur incapacité et de leur ignorance du droit. » Voilà bien le mépris superbe des légistes pour le peuple, et cette prétention de tout soumettre à la règle de la pure raison et du droit abstrait, qui est un des caractères du césarisme.

On sent partout, dans les ouvrages de M. Coquille, le véritable esprit du jurisconsulte, en prenant cette qualification dans sa plus juste et sa plus haute acception. Pour lui la science du droit ne saurait être comprise sans

la philosophie et sans l'histoire. Il n'y a pas de nos jours d'écrivain plus sérieusement versé dans l'histoire du droit chrétien, dont il a fouillé tous les recoins. D'ailleurs, personne mieux que lui ne comprend le rôle des principes dans la jurisprudence, et la nécessité de la logique qui déduit des principes leurs légitimes conséquences.

Notre âge fantaisiste a peu de goût pour la logique. Le scepticisme, qui obscurcit parmi nous les principes, détend et affaiblit la logique. Aujourd'hui on comprend peu Aristote et sa méthode sévère ; il semble qu'on le redoute, parce qu'on redoute la vérité. M. Coquille fait remarquer que les peuples modernes ont presque cessé de raisonner. « Ceci, dit-il, a l'air d'un paradoxe et n'en est pas moins vrai. La *logique,* qui est la science du raisonnement, a disparu. De là tant de discussions avortées. L'érudition et l'imagination dominent exclusivement; chacun marche à sa propre lumière. Aussi les esprits ne peuvent se rencontrer, même pour se combattre. Le raisonnement ne peut être compris que comme le développement des conséquences renfermées dans certaines vérités. Alors la discussion a un terrain commun. Ceux qui reprochent à l'Église d'avoir étouffé le raisonnement ne savent pas que l'Église a donné à la raison une nouvelle force, en augmentant pour l'homme le nombre des vérités fondamentales, en lui ouvrant une source intarissable de déductions certaines. Il est à remarquer que les siècles de foi sont ceux où l'on a le plus raisonné et où le raisonnement a pris la forme la plus sûre et la plus régulière. La scolastique est la règle du raisonnement, et comme le raisonnement est l'*attribut* principal de la

raison, il est exact de dire que le moyen âge a été le triomphe de la raison à bien plus juste titre que les temps modernes. »

Dans cet abandon universel des principes il ne reste plus que la raison du plus fort, c'est-à-dire le césarisme. Il y a aujourd'hui deux formes du césarisme : il y a le césarisme du droit divin et le césarisme démocratique et révolutionnaire. Mais, qu'il vienne d'en haut ou d'en bas, le césarisme est toujours une force qui prétend tout absorber, et qui fatalement entre en lutte avec l'autorité de l'Église catholique, gardienne de toutes les libertés, parce qu'elle est la gardienne de tous les devoirs.

A l'orient et au centre de l'Europe, c'est le césarisme de droit divin qui domine. En Allemagne particulièrement, jusqu'au commencement du dix-neuvième siècle, les légistes font prédominer les principes du droit romain du Bas-Empire. La servitude que les Germains repoussaient quand elle venait les armes à la main, ils l'ont acceptée quand elle leur a été présentée sous la forme savante de la législation. C'est en Allemagne que les prétentions impériales s'affichent avec le plus de hauteur et de persévérance. « L'Allemagne, dit M. Coquille, se trouva césarienne par ses empereurs et par toute la littérature juridique à la solde des empereurs. Tout s'empressa autour de la puissance : le droit romain devint l'échelon de la fortune et des honneurs, et se propagea rapidement. Le droit romain a toujours été le droit commun de l'empire d'Allemagne. C'est en Allemagne et en Italie seulement que les légistes ont osé déclarer que l'empereur avait *une juridiction universelle.* » Cette affinité de l'Allemagne et de l'Italie sur le terrain du césarisme n'est-elle pas

aujourd'hui plus visible que jamais? Il est à peine nécessaire d'en faire la remarque au moment où le césar de Berlin tend la main au césar de Turin.

Il y aurait néanmoins injustice à envelopper dans une même condamnation toute la science juridique allemande. Depuis le commencement de ce siècle, le vieil esprit de liberté germanique a eu, dans la science allemande, des représentants illustres; M. Coquille se plaît à le reconnaître. « Les instincts germaniques ont été refoulés, étouffés par le droit romain. La littérature allemande date d'hier. Elle s'est échappée avec peine des langes du romanisme : une longue enfance semble avoir pesé sur la race germanique. Depuis 89, l'Allemagne s'est remuée, elle a interrogé ses coutumes, ses traditions chrétiennes. Les érudits ont exploré le champ du passé; et, malgré les nombreux préjugés de secte, ils ont mis à découvert des trésors et avancé la réconciliation du monde moderne avec la vérité. L'Église catholique leur doit beaucoup. Il faut chercher les germes de l'unité allemande dans les temps qui ont précédé la Réforme. Le catholicisme fournit les principes de liberté que le césarisme a constamment refusés à l'Allemagne. La réaction a commencé par l'école historique dont M. de Savigny a été le premier et le plus illustre représentant. Le droit romain qu'a professé M. de Savigny n'est déjà plus le droit romain anti-allemand qui s'étale dans les livres d'Heineccius, c'est un droit qui se germanise autant que possible et essaie de se nationaliser. M. de Savigny ne se renferme pas dans le droit des Pandectes, il ne ramène pas violemment ou par fraude les faits sous l'interprétation justinienne; il tient compte du mouvement histo-

rique et des traditions nationales. C'est par là qu'il a mérité les sympathies de l'Allemagne ; sur ses traces s'élanceront et se sont déjà élancés d'autres pionniers de l'érudition et de la science. Ils ressusciteront le vieux droit germanique, le vieux droit chrétien. On saura que partout c'est la liberté qui est ancienne et le despotisme nouveau. Alors on comprendra par quelles circonstances et quelle déduction d'événements le despotisme a pu grandir au milieu de peuples primitivement baignés dans la lumière et la liberté chrétiennes. »

Le césarisme d'en bas, le césarisme de droit révolutionnaire, nous touche de plus près et nous cause plus de frayeur que le césarisme princier. Au fond la parenté est étroite entre les deux. On a vu souvent l'omnipotence révolutionnaire s'empresser d'abdiquer dans les mains d'un prince, de même que l'on voit les démocrates, que la Révolution a faits ses mandataires, affecter promptement des airs de princes. La Révolution a toujours eu et a présentement encore des princes à son service. C'est une triste vérité, que personne n'a plus nui que les princes à la dignité et à l'autorité des couronnes.

En regard du césarisme, M. Coquille se plaît à tracer les véritables caractères de la royauté.

La royauté, telle que l'histoire des sociétés modernes nous l'offre, est une institution éminemment chrétienne, ou pour mieux dire éminemment catholique. C'est parce que, depuis la Réforme, les princes, en perdant le sens vraiment chrétien, ont perdu la notion du devoir, qu'en leurs mains la royauté s'est trouvée si affaiblie, si abaissée, parfois même si profondément déconsidérée. « Le phénomène le plus étrange de ce temps, dit M. Coquille,

est la force de l'esprit d'agression contre les trônes, et le peu de résistance qu'y opposent les souverains. Depuis un siècle, ils semblent résignés à ce rôle de vaincus. Ce n'est pas le courage personnel qui manque aux rois; ils s'effraient de leur responsabilité, ils doutent de leur droit. Un fait si général et si nouveau atteste une doctrine nouvelle. Le catholicisme posait sur la notion du devoir les fonctions des souverains. Investis, dans l'intérêt de tous, d'une charge, d'une dignité, ils ne pouvaient en décliner les obligations. Protéger tous les droits, faire régner l'ordre moral, telle est leur mission. La couronne de France n'est qu'une substitution perpétuelle. Et, dans la rigueur des principes, l'abdication est interdite au roi. Au *devoir* royal les légistes ont substitué le *droit* royal. Cette doctrine a grandi avec le protestantisme. Le droit étant un avantage personnel, on renonce à un droit, on transige sur un droit. Le devoir n'admet pas de transaction; il nous lie, il nous oblige en conscience. De plus, il est certain, tandis que le droit est souvent douteux, équivoque. En transformant leurs devoirs en droits, sous l'impulsion des idées modernes, les souverains ont perdu la plus solide assise de leur puissance. Alors, comme ils ont pu agrandir leur pouvoir par ambition, ils ont pu le diminuer par leur faiblesse. Tant de concessions qui ont amené des révolutions eussent été impossibles, si les rois s'étaient crus les représentants d'un principe supérieur à eux-mêmes. »

Le devoir, tel est le premier fondement du droit et de l'autorité du monarque. C'est la conviction de cette grande vérité qui dictait naguère au plus auguste représentant du droit royal en Europe ces belles paroles :

« Je ne puis oublier que le droit monarchique est le pa-
« trimoine de la nation, ni décliner les devoirs qu'il
« m'impose envers elle. Ces devoirs, je les remplirai,
« croyez-en ma parole d'honnête homme et de roi... Je
« n'abdiquerai jamais. Je ne laisserai pas porter atteinte,
« après l'avoir conservé intact pendant quarante années,
« au principe monarchique [1]. »

La monarchie repose sur un principe de devoir héréditaire. M. Coquille signale ici le lien étroit qui, dans toutes les sociétés, mais surtout dans les sociétés chrétiennes, unit l'organisation de la famille à l'organisation de l'État. « Le christianisme a fondé la famille sur le mariage indissoluble, et non sur la puissance d'un maître; il a restauré la filiation légitime. Et comme la société publique n'est que la famille agrandie, il a préposé à la direction sociale une famille considérée dans toute sa filiation légitime. C'est du moins le régime qui s'est établi spontanément dans toutes les sociétés chrétiennes. Il a été bafoué dans ces derniers temps sous le nom de droit divin; mais la question est de savoir si le droit populaire est plus productif de paix sociale. »

Lorsque le droit royal puise sa raison d'être dans le devoir du monarque, la maxime favorite du parlementarisme contemporain : « Le Roi règne et ne gouverne pas, » ne se conçoit plus. « Maxime qui n'a aucun sens, dit M. Coquille, puisque, si le Roi ne gouverne pas, on ne voit pas à quoi il peut servir. »

On ne restaurera le bon sens dans la politique qu'en y restaurant le sentiment du devoir et du sacrifice. L'auto-

[1] Manifestes de M. le comte de Chambord, du 5 juillet 1871 et du 25 janvier 1872.

rité qui ne s'appuie pas sur le principe du devoir est odieuse et tyrannique, et l'on conçoit que le monarque mette quelque empressement à en rejeter le fardeau. Mais l'autorité royale est nécessaire à la liberté, et si elle abdique, en se courbant sous les maximes du parlementarisme, c'est au préjudice des droits du peuple. Les libertés populaires ont besoin du pouvoir modérateur de la royauté. L'absolutisme parlementaire leur est aussi fatal que l'absolutisme monarchique. « Les rois, dit M. Coquille, s'imaginent se sacrifier pour leurs peuples en abandonnant les droits de leur couronne. En réalité, ils sacrifient leurs peuples à de folles utopies. La royauté est une charge sociale, exercée dans l'intérêt de tous, au nom de Dieu même, de qui les rois tirent leur autorité. C'est sous la forme de la monarchie chrétienne que les peuples ont trouvé le plus de sécurité, d'honneur et de liberté. »

Nous n'avons touché que les points dominants parmi les questions qu'aborde l'auteur du *Césarisme dans l'antiquité et dans les temps modernes;* c'est le domaine de la politique tout entier qu'il parcourt. Sa polémique et sa critique rencontrent toutes les controverses du temps, et partout on y retrouve cette hauteur et cette sûreté de vues que donne l'alliance du sens philosophique avec le sens historique. Nous nous sommes borné à faire connaître l'esprit général du livre; nous promettons au lecteur qui en prendra connaissance dans le détail autant d'attrait que de solide enseignement.

L'ENCYCLIQUE DU 8 DÉCEMBRE

ET

LE PROGRÈS SOCIAL,

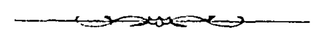
A PROPOS D'UN LIVRE DE M. ÉMILE KELLER

(1866).

L'ENCYCLIQUE DU 8 DÉCEMBRE

ET

LE PROGRÈS SOCIAL.



Ces mots résument le livre publié il y a un peu plus d'un an par M. Keller, sur l'*Encyclique du* 8 *décembre* 1864 *et les principes de* 1789, et dont une nouvelle édition vient d'être donnée dans un format réduit qui le met mieux à la portée de tous. Nous n'avons ni à faire connaître, ni à louer ce livre. Il est classé dans l'opinion des catholiques, qui ont été heureux d'y retrouver cette élévation de vues, cette fermeté de principes, ce courageux et filial dévouement au Saint-Siège, par lesquels son auteur s'est placé au premier rang des défenseurs de la liberté de l'Église et de son auguste Chef. Tous les lecteurs du *Catholique* savent de quels témoignages significatifs le souverain Pontife l'a récemment honoré. Ces témoignages ont été d'autant plus remarqués qu'ils n'expriment pas seulement, en termes généraux, la satisfaction du père commun des fidèles, mais qu'ils sont conçus de façon à manifester nettement ses volontés au sujet de questions qui tiennent une grande place dans les préoccupations du monde catholique, et sur lesquelles, malheureusement, la controverse n'est pas encore close. Il nous a

paru qu'il ne serait pas sans utilité de rappeler certains points saillants des doctrines sociales de ce livre, qui a été accueilli avec une faveur si marquée, au centre même de l'unité et de l'orthodoxie catholiques.

Plus que jamais les circonstances portent l'attention et la réflexion sur les périls de la société dans le présent, sur les conditions de sa reconstitution dans l'avenir. Notre règle suprême de conduite, à nous catholiques, se trouve toujours, pour la vie civile comme pour la vie spirituelle, dans les décisions du Pontife romain, qui a reçu mission de définir, au nom de Dieu même et de son autorité, les grands principes de l'ordre dogmatique et moral. Notre devoir est d'accepter, de répandre, d'appliquer en toutes choses ces arrêts de l'infaillibilité pontificale; et de les appliquer, non point avec les interprétations dans lesquelles il pourrait nous être commode de les renfermer, mais dans toute leur étendue, et avec le sens même que leur donne l'autorité dont ils émanent.

Mieux que jamais, on peut aujourd'hui comprendre que ce n'est pas seulement dans les choses qui constituent le domaine propre de l'infaillibilité, que l'autorité romaine doit être écoutée et suivie. Sur toutes les questions de conduite générale, toutes les fois qu'il s'agit de la destinée morale de l'homme et de la société, l'Église, établie de Dieu pour aider le genre humain à accomplir ses fins, possède des lumières supérieures, et c'est par elle particulièrement que la Providence se révèle dans le gouvernement des affaires du monde. Est-ce au milieu des ténèbres qui envahissent le monde social, alors que l'audace des théories et l'instabilité des faits jettent dans une douloureuse anxiété les cœurs les plus fermes, alors que

les plus habiles se reconnaissent impuissants à discerner les éventualités de l'avenir même le plus prochain ; est-ce en un pareil moment qu'il faut rappeler combien est courte la sagesse humaine?

A qui irions-nous, si ce n'est à Celui qui a les paroles de la vie? Il nous siérait peu, à nous catholiques, d'imiter la suffisance des politiques de la libre-pensée, qui ne reconnaissent d'autre autorité que celle de leur génie, et que Dieu châtie, en ce moment même, par la confusion et l'impuissance où il les laisse se débattre. Nous ne trouverions à cela ni avantage ni honneur. Notre honneur, à nous, est dans notre fidélité à accomplir l'œuvre de Dieu pour elle-même, et telle que Dieu nous la propose ; notre force est toute dans notre abnégation.

Cherchons, par les lumières naturelles de notre esprit, par l'étude attentive du passé, par les analogies de l'histoire et les lois immuables de l'ordre moral, à nous affermir et à nous diriger dans les voies que la Providence a ouvertes à notre libre activité ; mais n'essayons pas de franchir les limites que nous trace l'Église, interprète de la volonté souveraine de Dieu. Livrés à nos forces propres, nous tomberions bientôt au-dessous de nos adversaires, qui, eux du moins, conservent toujours la puissance de leur ténacité dans l'erreur et de leur union dans la haine du bien et de la vérité.

Partout dans le livre de M. Keller on retrouve cette idée capitale : que la condition première des progrès de la vie sociale, c'est l'acceptation franche et entière des enseignements et de la discipline de l'Église. C'est par la fidélité aux préceptes et à l'esprit de l'Église, sans cesse soutenue et ranimée par l'infatigable vigilance des Pon-

tifes romains, que le monde chrétien s'est élevé à cette liberté, à cette prospérité et à cette puissance, qui le placent si haut au-dessus des nations auxquelles ont manqué les lumières du christianisme et les paternelles sévérités de l'autorité pontificale.

M. Keller expose, avec une entière franchise, les principes de la politique chrétienne. Il croit que le temps des vérités diminuées est passé, que la loyauté est notre premier devoir, et qu'à ceux qui nous attaquent en face, et qui veulent savoir le fond de notre pensée, il faut la dire sans réticences et sans ménagements. Mais cette franchise s'allie toujours au respect le plus scrupuleux des devoirs de la charité.

On ne trouvera pas dans le livre de M. Keller une seule parole dont puissent être offensés ou contristés ceux qui ne partagent pas ses convictions, sur la direction à donner présentement à la polémique catholique, et sur la question si délicate des rapports de l'ordre temporel avec l'ordre spirituel. Il y a dans ce procédé autant de justice que de bon goût. Qui ne sait à quelles illusions les plus sages et les plus dévoués peuvent être entraînés, en ce temps où le monde se porte, avec un empressement passionné, vers tout ce qui semble grandir et affranchir l'humanité, et où l'erreur réussit à cacher, sous l'apparence des plus généreuses et des plus légitimes ambitions de notre nature, ses conceptions les plus pernicieuses. Comment d'ailleurs pourrions-nous oublier que beaucoup d'entre nous, avant d'être rappelés à la vérité par les solennels avertissements du successeur de Pierre, avaient partagé les illusions libérales qui fascinent notre siècle ?

Nous ne reprendrons pas, avec M. Keller, l'exposé de

la doctrine catholique sur les rapports de la société civile avec la société spirituelle, sur les devoirs de l'État envers l'Église, et sur les droits de l'Église vis-à-vis de l'État. Cet exposé a été fait tant de fois depuis les actes mémorables du 8 décembre 1864, les principes ont été si bien établis par les voix les plus autorisées, les règles à suivre pour leur application, dans la situation présente des choses, si clairement déterminées, toutes les objections et tous les doutes si profondément discutés, si complètement éclairés et réfutés, qu'il serait superflu d'y revenir.

Mais M. Keller ne s'est pas contenté de caractériser la véritable portée des décisions de l'autorité pontificale, et de faire voir qu'elles n'ont pas du tout pour conséquence, comme on a réussi à le faire croire à un grand nombre, d'obliger les sociétés contemporaines de revenir à la législation et aux pratiques de l'ancien régime. Tout en répandant d'abondantes lumières sur ce côté de la question, il en a saisi et fait ressortir un autre non moins important dans l'état actuel des esprits : il a établi qu'en maintenant intacts tous les droits de l'Église vis-à-vis du libéralisme moderne, l'autorité pontificale assure le règne de la vraie liberté, de la liberté de tous pour l'accomplissement des fins légitimes de l'humanité ; il a fait voir que le progrès des classes populaires en moralité, en indépendance, en bien-être, sera toujours en proportion de la liberté et de l'autorité dont l'Église jouira dans la société ; que lorsque l'Église déclare la guerre au libéralisme, c'est-à-dire à la fausse liberté inaugurée par le rationalisme de 89, c'est la cause du peuple qu'elle défend contre les plus riches et les plus forts, pour qui le libéralisme n'est qu'un moyen de domination et d'exploitation.

La liberté de l'Église et la liberté du peuple sont, en toutes choses, étroitement liées. Mais la liberté de l'Église n'est réelle et assurée, que si les pouvoirs publics la protègent contre les passions qui sans cesse, par la ruse et par la force, tendent à faire prévaloir l'erreur et le mal sur la vérité et le bien. M. Keller met cette vérité en pleine évidence :

« Le mal, dit-il, est autour de lui, la négation et l'anéantissement du bien. Non seulement le mal détruit les fruits du bien, mais il le poursuit d'une haine, d'une rage implacable. De là la guerre qui est toute l'histoire de l'humanité. De là, pour le bien, la nécessité de se défendre contre les provocations, les ruses, les violences et l'oppression du dehors. La vertu ne peut être imposée, mais elle a besoin d'être protégée. Dans cette lutte, la liberté religieuse, la plus précieuse de toutes, est aussi la plus exposée, car elle est le rempart de toutes les autres, et elle est en butte aux attaques de tous les égoïsmes et de toutes les tyrannies conjurés. La vérité religieuse une fois reconnue, il est urgent de lui accorder le droit de légitime défense, qui n'est pas autre chose que la légitime défense de la société, de l'autorité, et de toutes les vérités politiques et sociales. Sans cet appui, la vérité demeurera à l'état individuel, réservée aux âmes héroïques ; et la multitude, livrée aux entraînements et aux artifices impunis de ceux qui l'exploitent, se précipitera en aveugle sur la pente de la servitude. Accorder à l'Église le droit de légitime défense est le seul moyen de tenir tête à ceux qui veulent la liberté illimitée du mal, et qui, réunissant dans leurs mains tout pouvoir spirituel et temporel, confisqueraient toute autorité et toute liberté, prendraient tout l'or et toute la terre, et

exerceraient sur le monde la plus dure des répressions et la plus honteuse des tyrannies. »

Si l'on considère attentivement le caractère général et les incidents des luttes de la politique contemporaine, on voit qu'elles viennent toutes aboutir à ce point, et que c'est sur ce terrain qu'elles doivent être vidées. Il y a aujourd'hui, dans les classes ouvrières, une aspiration universelle à la liberté, au bien-être et à la dignité de la vie. En elle-même, et renfermée dans les bornes d'une modération que rendront toujours nécessaire la faiblesse et l'imperfection des choses humaines, cette aspiration est légitime. Elle est la conséquence de l'action prolongée du christianisme sur les âmes et sur la société, et le christianisme seul peut lui donner satisfaction, par la pratique de l'abnégation et de la charité. Mais pour tous ceux qui professent la doctrine de la souveraineté absolue de la raison et de la complète autonomie de l'homme, l'abnégation n'a pas de raison d'être, et la charité semble toujours tenir de la servitude.

La révolution, en laquelle se résume cette doctrine avec toutes ses conséquences pratiques, entend que chaque homme, obéissant à l'impulsion de son intérêt propre, sous la loi de l'égalité absolue, se fasse sa place dans le monde, sans réclamer jamais d'autrui, et sans rendre jamais à autrui, autre chose que la justice stricte. Cette règle, heureusement, n'est pas toujours suivie, et il y a, dans la conduite des individus, des inconséquences qui les honorent. Mais il reste vrai que, par ses maximes et ses tendances générales, la révolution manifeste son mépris pour la charité, aussi bien que son aversion pour le sacrifice qui en est la source. Cette doctrine, qui rapporte tout

à l'homme, donne pour unique mobile à la vie sociale la passion de la domination avec les avantages matériels qu'elle procure; des derniers rangs aux premiers, c'est cette passion qui anime tout. Pouvoir et richesse, ces deux mots résument tout le symbole de la démocratie. La liberté démocratique n'est autre chose que le droit de les poursuivre sans contrainte; et cette liberté ne profite en définitive qu'à la force, seule supériorité qui se puisse faire accepter, entre des hommes dont le droit est également indéfini et les passions également insatiables.

Pour réaliser l'autonomie du peuple, la démocratie fait volontiers appel à l'association, mais sans en comprendre les véritables conditions. Ici comme toujours elle part du principe de la souveraineté de l'individu, en vertu de l'idée de la justice qui lui est immanente, et qu'il est appelé à développer et à réaliser dans l'ordre social. Mais comment réaliser une idée, si elle n'est revêtue d'une forme déterminée et facilement saisissable, et si elle n'a à son service une force pour la propager et la défendre? Aussi a-t-on vu toujours la démocratie demander au pouvoir, en qui se concentre et se résume l'idée dont tous les membres de la société sont participants, la formule et la force dont elle a besoin pour s'affirmer et s'imposer. Et comme il n'y a rien au-dessus de cette idée, qui n'est autre chose que la raison absolue et souveraine, le pouvoir qui la représente est nécessairement omnipotent. De là, dans l'ordre de la vie privée, les sociétés secrètes, avec leur autorité despotique et leur aveugle obéissance. De là aussi, dans l'ordre de la vie publique, l'État qui régit tout, centralise tout, absorbe tout. Dans l'association ainsi comprise, la liberté ne sera plus qu'une abstraction; l'égalité seule subsistera, mais

ce ne sera que l'égalité de la servitude, sous le joug du pouvoir en qui l'association se résume.

Cette conception est la négation absolue de la vérité sociale catholique. L'Église a toujours enseigné que les hommes doivent être libres, puisque c'est par la liberté qu'ils accomplissent leur destinée. Elle a toujours enseigné qu'ils sont égaux devant Dieu, qui ne fait point acception de personnes; qu'ayant tous devant Dieu les mêmes droits et les mêmes devoirs, il est naturel qu'ils soient égaux dans la vie sociale, et qu'il est nécessaire qu'ils soient libres en tous les actes par lesquels ils accomplissent leur fin. Mais l'Église ne conçoit pas la liberté sans la charité, ni l'égalité sans la hiérarchie.

Tout, dans la vie humaine, est disposé de façon que chaque individu ne puisse développer ses facultés et atteindre son but, que par l'assistance de tous; et de façon que la société ne puisse se maintenir dans sa nécessaire unité, et atteindre le but assigné à son activité, que par le concours libre et dévoué de tous ses membres. Et cette assistance de tous à chacun, ce concours de chacun au bien commun, se donnent des grands aux petits, des riches aux pauvres, des puissants aux faibles, sous la loi d'une hiérarchie qui harmonise et discipline toutes les forces, sans nuire en rien à la véritable liberté et à la véritable égalité. Tous restent égaux, parce que tous viennent de Dieu et vont à Dieu, et que, dans l'éclat des plus hauts rangs, comme dans l'obscurité des plus humbles, on retrouve toujours le même devoir de soumission envers l'autorité suprême de Dieu, la même loi de travail pénible, la même obligation d'assistance charitable et d'abnégation personnelle.

Dans l'association catholique, celui qui commande n'est point sous l'empire de ces illusions de la démocratie rationaliste, qui rendent inévitable et toute naturelle l'absorption de l'œuvre sociale dans la personne et dans les intérêts de ses chefs; il ne croit pas que la société soit faite pour une idée qui n'aura aucune réalité si elle n'est concentrée dans la direction sociale, de façon que le pouvoir social deviendrait le tout de la société, et pourrait lui imposer, comme des lois toujours justes, ses volontés absolues. Ceux qui régissent l'association catholique savent bien que la société existe en vue du bien de chacun des associés, et que ce bien ne peut être atteint que si la société reste fidèle à une loi qu'elle ne s'est point donnée à elle-même, mais que Dieu lui a imposée en lui assignant sa fin, et qui constitue un ordre de droits et de devoirs supérieurs à toute volonté humaine. Ils savent qu'ils sont obligés de respecter cette loi, qu'ils n'apportent pas dans l'association plus de droits personnels que ceux qui leur sont subordonnés, puisque des deux côtés c'est la même nature libre avec la même fin, et qu'au fond les titres sont égaux. De leur côté, ceux qui obéissent savent que c'est en définitive à l'ordre de Dieu qu'ils sont soumis, et que, si la charité ne suffit pas à contenir ceux qui leur commandent dans les limites de la justice et du bien commun, il leur reste toujours, à eux qui souffrent de l'oppression, le droit d'en appeler à cette loi suprême, que la conscience de tous reconnaît, et dont aucun pouvoir ne saurait s'écarter longtemps sans perdre ce qui donne à l'autorité toute son efficacité, la force morale. En outre, il y a dans l'Église une autorité infaillible, chargée de rappeler les hommes à cette loi toutes les fois qu'ils la méconnaissent,

et toute société aura, par le fait seul de l'existence de cette autorité et de sa libre action, une garantie contre les abus persistants du pouvoir dont elle pourrait être victime.

L'Église, qui est la première et la plus vaste association qu'il y ait dans le monde, a toujours aidé à la constitution des associations particulières, par lesquelles les hommes s'entr'aident dans les difficultés de la vie, et par lesquelles ils se défendent contre les tentatives d'asservissement et d'exploitation, dont les plus faibles, s'ils restaient isolés, auraient fréquemment à souffrir. Dans les nations qu'inspire l'esprit de l'Église catholique, à chaque conquête que la société fait sur la servitude, à tous les degrés de la vie sociale, de la vie privée comme de la vie publique, de la vie économique comme de la vie politique, on voit les forces particulières se grouper dans l'association, et grâce à l'association, la liberté, la dignité personnelle et le bien-être de tous suivre une marche continuellement ascendante.

Telle est la différence des régimes qu'engendrent la doctrine catholique et la doctrine démocratique, l'Église et la Révolution (1). Elle est aussi profonde que la différence même des principes. L'Église professe le principe de la soumission de l'homme à Dieu, duquel elle tire, comme conséquence pratique, le devoir du sacrifice et de la charité. La révolution professe au contraire le principe de la souveraineté absolue de l'homme en qui réside la justice immanente. De là, comme conséquence, l'exclusion ab-

(1) Ce n'est pas nous qui marquons ainsi l'opposition entre l'Église et la révolution. C'est le principal organe de la démocratie, M. Proudhon, qui a posé la question en ces termes, dans son livre sur *La justice dans la Révolution et dans l'Église*.

solue de tout sacrifice et de toute charité, car la charité ne saurait exister sans le sacrifice, et, pour la doctrine qui ne reconnaît à l'homme d'autre maître et d'autre fin que lui-même, le sacrifice est un non-sens. De là encore le règne exclusif du droit qui se forme par une évolution incessante des germes de justice déposés au fond de la conscience humaine ; de là enfin, l'autorité absolue des hommes en qui s'incarne le droit, la souveraineté du fait par lequel se manifeste le droit, et l'absorption de tous les individus dans cette puissance de l'humanité, par laquelle tout existe, pour laquelle tout se fait et sur laquelle domine une implacable fatalité.

C'est le paganisme qui renaît. Non plus le paganisme des peuples dans l'enfance, tel que le connut l'antiquité, mais le paganisme des peuples mûris par une longue civilisation, dans lequel les savantes combinaisons d'une raison exercée ont remplacé les naïves inventions d'une imagination effrayée ou charmée. Au fond, ce sont pourtant les mêmes conceptions, fruit d'une raison égarée par les passions, et dans lesquelles, suivant les expressions de Bossuet « tout est Dieu excepté Dieu même ». Sous d'autres apparences ce sont les mêmes absurdités. Les adorateurs de Jupiter n'étaient pas plus crédules, mais ils étaient certainement moins niais que les foules libérales et démocrates, qui s'inclinent devant la doctrine hégélienne de l'identité de l'être et du *non-être*, de l'égale vérité du oui et du non, et du progrès par le principe de la contradiction. Ce sont aussi les mêmes conséquences d'asservissement et d'absorption de toutes les forces individuelles, dans les mains du pouvoir qui représente l'État. C'est sous la forme de la démocratie disciplinée qu'au-

jourd'hui, de même qu'il y a deux mille ans, le paganisme politique se révèle à nous.

Le monde moderne n'aura la liberté que lorsqu'il la demandera à l'Église. Croit-on, parce que l'Église répugne à la démocratie, qu'elle répugne à la liberté? L'esprit public est aujourd'hui égaré sur ce point, par le plus étrange abus des mots et les plus déplorables malentendus. Que de gens honnêtes, sincèrement dévoués au bien public, s'imaginent que la démocratie ne représente qu'une aspiration, trop impatiente peut-être, mais au fond parfaitement légitime, des classes populaires, à une liberté politique plus étendue et à une condition meilleure. Ils ne voient pas que la démocratie, telle que nous venons de la définir, et telle qu'elle-même s'affirme par ses organes les plus accrédités, est la négation de toute liberté, et en même temps de toute vertu, parce qu'il n'y a pas de vertu véritable sans le sacrifice. Eux, qui veulent sincèrement l'amélioration de la condition du peuple, ne voient pas que la démocratie est impuissante à la réaliser, parce que le peuple ne peut s'élever en dignité et en bien-être que par la liberté et la vertu.

Si, lorsqu'on parle de démocratie, il ne s'agissait que de cette impulsion générale, qui porte aujourd'hui les classes populaires à *réclamer une certaine part de concours* dans les institutions, dans les droits par lesquels la société cherche à se garantir contre les abus possibles du pouvoir, ainsi qu'une protection plus efficace pour les intérêts sacrés du travail, qui refuserait d'être démocrate? Rien n'est plus légitime, et rien n'est plus naturel que le grand mouvement d'affranchissement et de progrès populaire qui est, dans l'ordre social, le trait marquant de notre

siècle. N'est-il pas naturel en effet qu'au moment où, par l'influence des idées chrétiennes, les classes vouées au travail sont arrivées à la plus complète liberté civile, elles soient appelées à intervenir, suivant la mesure de leur aptitude, dans les affaires générales de la société dont elles forment la plus grande partie? L'histoire ne nous fait-elle pas voir que toujours les droits politiques suivent les droits civils? Et quoi de plus légitime que cette revendication d'une certaine coopération dans les affaires publiques par les classes ouvrières, lorsque leurs vertus et leurs lumières les en rendent dignes, puisque, après tout, le gouvernement et les pouvoirs publics existent principalement pour elles, et ont pour premier devoir de travailler à leur prospérité? Ces préoccupations populaires sont aujourd'hui, personne ne le peut nier, générales, constantes, irrésistibles. Égarées et exagérées en certaines choses, elles sont justes au fond, et il nous est impossible de ne pas voir, dans la puissante impulsion qu'elles impriment à toutes les sociétés, quelque grand dessein de la Providence.

C'est de nous, catholiques, c'est de l'influence indirecte, mais très efficace néanmoins, de l'Église sur la vie sociale qu'elles procèdent; c'est à nous de les seconder, de les éclairer et de les ramener quand elles s'égarent. C'est à nous d'arracher le peuple aux dangereuses erreurs et aux coupables menées de la démocratie, en lui rendant le sentiment vrai de la liberté chrétienne, et en l'aidant à en faire reconnaître les droits. Nous nous garderons de nous laisser prendre à la tromperie du suffrage universel, dans lequel, trop souvent, on croit pouvoir aujourd'hui résumer toutes les conquêtes de la liberté popu-

laire. Nous nous efforcerons de faire comprendre au peuple, aussi bien qu'à ceux qui s'attribuent la mission de faire valoir ses droits, que cette souveraineté, fondée sur la seule puissance du nombre, ne va pas à autre chose qu'à faire du peuple l'instrument de sa propre servitude. Le bon sens nous dit qu'un homme, dont le travail manuel absorbe toutes les heures, ne saurait être appelé à décider de la direction à donner aux affaires publiques, de la même façon et avec la même autorité que l'homme dont les occupations ordinaires ont ouvert l'esprit aux considérations générales de la politique et aux difficiles problèmes de l'organisation sociale. Ne demandons aux classes populaires que ce qu'elles peuvent donner utilement pour elles-mêmes et pour la société tout entière. Rendre le peuple maître d'intérêts généraux qu'il ne comprend pas, c'est la dernière et la plus dangereuse extravagance. Que l'on se rappelle comment ont fini les démocraties des cités antiques, démocraties si intelligentes pourtant qu'on a pu dire qu'elles étaient de véritables aristocraties..

Il est naturel et avantageux que tous soient appelés à exercer leur part d'influence sur la chose publique, qui est la chose de tous, mais chacun ne doit y être appelé que pour y apporter la part d'influence et de lumière, qui répond à sa capacité et à sa condition dans la société.

Que toutes les forces qui concourent au mouvement de la vie sociale se groupent suivant leurs affinités naturelles, que les intérêts identiques se rapprochent par l'association, et dès lors le problème de l'intervention du peuple dans les affaires publiques sera aisément résolu. Que le peuple soit le maître de ses intérêts à lui, qu'il les régisse dans les sociétés formées par sa libre initiative, et

contenues par les lois dans les bornes de l'intérêt général, voilà pour lui le *self-government* véritable. Ces groupes qui représentent, dans leur diversité et dans leur ordre hiérarchique, tous les grands intérêts et toutes les grandes fonctions de la vie sociale, formeront les premières assises de l'édifice politique. Chacun d'eux manifestera des vœux, désignera des mandataires; ceux-ci, placés plus haut déjà dans l'ordre social, plus éclairés et par conséquent plus dégagés des préoccupations étroites de localité et de profession, mais toujours pourtant en communion d'intérêts et de sentiments avec les groupes dont ils sont sortis, concourront à constituer par leurs choix la représentation nationale. Le vote du peuple ne sera plus alors un vote de direction politique, mais un vote de confiance. Dans ces groupes, où les hommes se trouvent rapprochés par les intérêts sérieux et pratiques de la vie, les passions populaires d'un côté, la pression du pouvoir de l'autre, seront suffisamment tempérées et contenues. Ces intérêts, étroitement liés à l'existence journalière de chacun, seront toujours conservateurs, chez des peuples où toute moralité n'aura point péri. C'est en y faisant appel qu'on pourra constituer, dans l'ordre politique, une force à la fois conservatrice et populaire.

Il faut donc que la reconstitution sociale précède la reconstitution politique. L'histoire des classes populaires nous apprend, qu'à chaque pas qu'elles ont fait dans les voies de leur affranchissement, c'est par l'association qu'elles ont organisé et assuré la liberté qu'elles venaient de conquérir. C'est à l'Église que le peuple doit la liberté; c'est à elle aussi qu'il faut faire remonter, pour une grande part, l'impulsion qui a produit les associations

populaires, et c'est elle seule qui aujourd'hui pourra les restaurer.

La démocratie s'est fait une arme des instincts qui poussent le peuple vers l'association. C'est à nous de faire comprendre au peuple, qu'il ne pourra échapper à l'isolement, où le régime libéral des principes de 89 l'a jeté, et dont il souffre si cruellement, qu'en s'appuyant sur l'Église. Reconstituer l'association populaire est à la fois une œuvre de liberté et une œuvre de charité; l'Église est aussi apte que jamais à l'entreprendre et à la mener à fin. D'instinct les catholiques qui pratiquent les bonnes œuvres sont entrés dans cette voie; il faut qu'ils y persévèrent, en y apportant la complète intelligence de la vie sociale, telle que l'ont faite les événemennts accomplis depuis un siècle, dans l'ordre politique et dans l'ordre économique. Il faut que l'association catholique s'adapte à toutes les formes de la vie populaire; il faut qu'elle organise pour les classes ouvrières, suivant les conditions particulières de chaque groupe d'industrie, cette assistance mutuelle et vraiment charitable, pour la vie morale et pour la vie matérielle, dont elles sont privées aujourd'hui, et dont elles sentent si vivement le besoin.

Quand le peuple verra l'Église catholique appliquée à cette œuvre, il reconnaîtra sans peine cette puissance amie, de laquelle il a toujours reçu secours et affection, et de laquelle il tient tout ce qui fait son honneur et sa prospérité. Son bon sens comprendra que, pour accomplir une telle entreprise, ce n'est pas assez de la charité qui unit les volontés et anime les courages, mais qu'il faut encore l'appui et le concours du pouvoir, dont le rôle est de protéger l'expansion de toutes les libertés légitimes, et

de leur assurer ces moyens matériels d'action dont aucune institution humaine ne peut se passer.

Une fois l'opinion populaire fixée sur ce point, la grande question du concours de la puissance spirituelle et de la puissance temporelle se trouvera résolue, suivant les conditions de la société moderne. Ramenées à la vérité, et par les enseignements infaillibles de l'Église, et par une expérience plus complète des difficultés de l'organisation populaire, sous le régime d'une pleine émancipation politique, les classes ouvrières comprendront que l'association populaire ne saurait subsister, que par le concours de la *puissance spirituelle et de la puissance civile.*

En effet, ne faut-il pas tout d'abord que l'association soit assurée des ressources matérielles que la loi civile garantit aux personnes morales? Mais de plus, ne faut-il pas qu'elle ait pour base de son organisation, et pour garantie de sa liberté, des principes nettement définis et toujours respectés, et ne serait-elle pas exposée à les perdre, s'ils n'étaient protégés contre les puissants qui s'en moquent, et qui ont intérêt à les effacer du cœur du peuple, pour qu'il reste sans défense contre leurs tentatives d'exploitation et d'asservissement? Il faut à l'association le double principe de la vie spirituelle et de la vie matérielle. Pour le lui donner, il est indispensable que l'Église et l'État s'entendent. Cette entente est ici d'autant plus nécessaire, que l'association constitue une puissance dont l'indépendance absolue serait difficilement acceptée par l'État, pour qui elle serait un danger, ou du moins une perpétuelle appréhension.

La restauration de l'association pour les classes ouvrières ne serait donc pas seulement une œuvre d'amélio-

ration et de progrès populaire, ce serait aussi une œuvre éminemment politique. Si les sociétés modernes parviennent à l'accomplir, suivant les conditions naturelles de la liberté et de la solidarité, les deux questions capitales de toute politique, l'alliance des deux puissances et l'intervention du peuple dans le gouvernement, se trouveront résolues, par l'action de cette force intime qui tient unies toutes les vérités et harmonise toutes les institutions.

Cette œuvre est grande, mais elle n'est pas au-dessus des forces de l'abnégation chrétienne. L'Église, dans le cours des siècles, a fait pour le peuple des œuvres plus grandes et plus difficiles encore, et dont celle-ci n'est que la continuation et le couronnement. Mais n'oublions pas que, pour y réussir, il faut que nous soyons en toutes choses avec l'Église et tout à elle.

Saisissons-nous vigoureusement de toutes les forces et de tous les points d'appui que peut nous fournir la société contemporaine. Ne laissons passer aucune occasion d'éclairer et d'arracher à ses illusions cette société, dont les instincts généreux s'égarent, et dont les forces s'épuisent, à la poursuite d'une fausse liberté et d'une fausse grandeur. La charité sera toujours dans cette entreprise notre arme la plus puissante. Faisons une guerre sans trêve au paganisme renaissant. Bannissons-le de notre vie, même dans les choses où il semble qu'il offrirait peu de péril. Surtout extirpons-le de l'éducation de nos enfants. Faisons-leur aimer et rechercher partout avec ardeur le vrai et le beau, par lesquels la vie est fortifiée, élevée et charmée, mais écartons d'eux avec grand soin tout ce qui est frivole et corrompu. Comprenons bien que, dans les moments suprêmes où nous sommes, il ne s'agit

pas de former des lettrés et des délicats, mais des hommes, prêts à répandre leurs sueurs et leur sang pour Jésus-Christ et pour son Église. Il faut qu'en nous tout soit chrétien, et absolument chrétien. Serrons-nous autour de notre Chef, avec la fidélité du soldat au drapeau et au mot d'ordre. Soyons un ; c'est à ce prix que la victoire sur le monde nous a été promise.

LA RÉFORME SOCIALE

D'APRÈS

M. LE PLAY.

Articles insérés dans le *Journal de Bruxelles* du 16 et du 18 avril 1865.

LA RÉFORME SOCIALE.

Si l'on compare les appréciations que renferme ce travail, écrit peu de temps après la publication de la *Réforme sociale*, aux vues émises dix-sept ans plus tard dans l'article sur *la Réaction*, reproduit plus haut, on verra combien l'auteur a montré en tout temps de sympathie pour la personne et les écrits de M. Le Play. Mais on verra aussi comment, dès le début, il a fait, sur certaines parties principales de l'œuvre du célèbre publiciste, les réserves nécessaires.

Il a toujours cru impossible d'admettre, comme des principes, les conceptions auxquelles M. Le Play semble s'être arrêté quant à l'autorité de la tradition. Jamais il n'a pensé qu'on pût en faire la doctrine fondamentale et le principe d'action d'une école qui se donne la mission d'opérer la réforme de la société.

La méthode d'observation pratiquée par M. Le Play, comme conséquence de ses idées sur la tradition, peut servir efficacement à convaincre les hommes de notre temps de l'inanité des théories en faveur depuis 89. On peut l'accepter comme une sorte de contre-épreuve de la vérité sociale dont l'emploi convient à une époque de positivisme telle que la nôtre. Mais quant à la vérité, qui doit être le point de départ et la justification de toutes les réformes, elle nous est donnée par une autre voie, et avec une autorité que la tradition et la coutume n'ont point par elles-mêmes.

Tout en rendant justice à la puissance de vues et d'initiative, ainsi qu'au grand courage de M. Le Play, on est obligé de reconnaître que son système pèche par les bases mêmes, et qu'il est très contestable comme doctrine, au point de vue philosophique aussi bien qu'au point de vue théologique.

Pour ce qui est de la libre concurrence des doctrines, l'auteur de cet écrit l'a toujours tenue pour dangereuse et contraire aux principes invariablement affirmés par l'Église catholique. L'œuvre de la *Paix sociale*, entreprise peu d'années après la publication du grand ouvrage de M. Le Play, et acceptée dès l'abord avec empressement par les catholiques libéraux, a rendu palpable l'erreur dans laquelle M. Le Play était tombé sur la nature de la liberté et ses conditions d'exercice. Elle a pleinement justifié les réserves formulées, dès 1865, dans l'écrit qu'on va lire.

La réforme sociale! Ce mot est aujourd'hui dans toutes les bouches. Chaque jour nous entendons réclamer la réforme, au nom des théories subversives de l'ordre et au profit des passions impatientes de tout frein. D'un autre côté, nous l'entendons aussi réclamer, avec plus de calme et de dignité, mais avec non moins d'énergie, au nom des grands principes de l'ordre moral et dans l'intérêt de la paix sociale. Souvent obscurcies par les préjugés révolutionnaires, ces vérités essentielles restent toujours vivantes dans les âmes où la foi chrétienne domine, et nous les voyons se réveiller avec une nouvelle énergie dans les consciences droites, éclairées par le spectacle des égarements auxquels conduit le scepticisme. C'est ce sentiment de la vérité sociale, et des périls auxquels les nations s'exposent quand elles la méconnaissent, qui a inspiré l'ouvrage publié l'été dernier par M. Le Play sur *la Réforme sociale en France*. Nous ne connaissons pas de livre qui exprime mieux le besoin, que ressentent aujourd'hui toutes les âmes honnêtes et tous les esprits élevés, de remonter aux vrais principes et de renouer la chaîne des traditions, violemment rompue à la fin du siècle der-

nier par l'invasion du rationalisme dans nos mœurs. Aussi l'œuvre de l'éminent publiciste a-t-elle produit, dès son apparition, une profonde sensation. Les esprits initiés à l'étude des sciences sociales connaissaient depuis longtemps les idées de M. Le Play; ils avaient pu en dégager les principes au milieu des détails de sa vaste et profonde étude sur *les Ouvriers européens*. Elles nous apparaissent aujourd'hui formulées avec une rigoureuse méthode et éclairées par les développements les plus complets. Telles qu'elles se présentaient dans les *Ouvriers européens*, elles avaient produit, parmi les hommes voués à l'étude des faits de la vie sociale, une vive impression et soulevé d'ardentes contradictions. Saisissables, dans leur nouvelle forme, pour tous les hommes éclairés, elles sont appelées à exercer l'influence la plus salutaire sur l'opinion publique; elles serviront puissamment à hâter cette réaction, que chaque jour rend plus nécessaire, contre l'esprit de négation et de désordre par lequel nous sommes envahis de toutes parts, et que nous ne pourrons vaincre qu'en attaquant résolument les préjugés qui font sa principale force.

Le livre de M. Le Play est une courageuse revendication des lois naturelles de l'ordre social contre les préjugés qui les dérobent aux yeux de la plupart de nos contemporains. Toujours « il oppose les faits aux idées préconçues », et c'est par la méthode d'observation qu'il s'élève du fait au principe. Comme lui-même nous le dit dans son introduction, c'est le procédé qu'il a suivi pour former ses propres convictions sur les grandes questions de la science sociale, et c'est par ce procédé qu'il s'efforce de déterminer la conviction de ses lecteurs. Il apporte dans

la pratique de sa méthode, avec une rare sagacité, une droiture et une passion du bien qu'on ne saurait trop admirer et qu'on ne saurait trop proposer à l'imitation de nos contemporains.

M. Le Play ne fait point comme tant d'autres écrivains, qui traitent les questions sociales en se tenant prudemment dans le domaine des généralités. Il étudie la société sur le vif. Ce n'est point par l'observation des grands traits et des apparences qu'il commence ses investigations; c'est, au contraire, par l'étude détaillée de tous les faits de la vie intime, dont l'ensemble constitue les mœurs d'un peuple et manifeste ses doctrines et ses tendances. Pour asseoir ses jugements sur notre ordre social, il s'attache à analyser notre existence contemporaine dans tous ses détails; il interroge la vie de famille, il met en relief les habitudes privées, les goûts, autant que les caractères les plus saillants de la vie publique. C'est par ce procédé qu'il nous fait apercevoir les côtés faibles de notre société moderne. En comparant perpétuellement notre vie sociale avec la vie des peuples qui ont conservé mieux que nous les vraies traditions du genre humain, et qui n'ont pas été soumis comme nous, ou qui l'ont été moins que nous, aux influences délétères du rationalisme, il nous fait comprendre à quels principes et à quelles institutions nous devons aller demander le remède au mal qui mine nos sociétés et rend stériles leurs efforts pour réaliser des progrès dont elles ont l'idée et le besoin.

Quand on cherche la solution d'un problème social, c'est toujours aux lois générales de l'ordre moral qu'il faut la demander. Nous pouvons parvenir à la connaissance de ces lois par deux voies; ou bien, partant des

premiers principes de notre raison, guidée et fortifiée par la parole même de Celui qui a constitué l'ordre moral, nous poursuivons dans les faits la réalisation de ces principes; ou bien, prenant une autre voie, observant, avec un sens naturellement droit, le malaise et les désordres qui affligent la vie humaine, étudiant avec soin le mode de constitution des peuples qui sont exempts de ces maux ou qui en souffrent moins que d'autres, et dont l'existence répond mieux à l'idée que nous nous faisons de la félicité et de la dignité de l'homme, nous parvenons à nous élever à la connaissance de ces lois supérieures, desquelles tout dépend dans la vie humaine. Ce dernier procédé a son utilité, quand il s'agit de ramener à la vérité les sociétés que le doute a envahies, et qui prétendent appliquer à toutes choses la règle du libre examen.

C'est pour la France que M. Le Play écrit; mais comme notre ordre social est aujourd'hui, pour le fond des choses, semblable à celui de nos voisins, il y aura pour nous grand profit à tirer de ses savantes et consciencieuses investigations, et des conclusions si neuves et si fécondes auxquelles elles l'ont conduit. D'où vient le mal présent? Il faut, pour en découvrir la source, remonter à l'ordre moral.

« Les vérités physiques, dit M. Le Play, une fois conquises se conservent aisément chez les peuples où la paix publique se maintient avec l'ordre moral; aucun instinct, aucun intérêt ne conseille d'en repousser l'usage. Nous sentons, au contraire, en nous-mêmes le germe des mauvais instincts qui portent à l'oubli des lois morales, en étouffant la crainte de Dieu, l'espoir de la vie future, le respect des parents et l'amour du prochain. L'histoire de notre pays n'apprend que trop comment les vérités

morales s'obscurcissent au milieu des progrès matériels de la civilisation. Plusieurs peuples de l'antiquité nous offrent des exemples encore plus concluants. L'oubli des lois morales y a provoqué la destruction d'une prospérité matérielle dont le souvenir même n'existe plus chez les habitants actuels de régions autrefois illustres, et dont les restes, enfouis dans le sol excitent notre admiration... La prédilection même avec laquelle les hommes supérieurs de notre temps s'adonnent à la découverte des vérités de l'ordre physique, et l'importance qu'attache l'opinion aux améliorations agricoles et industrielles qui en sont la conséquence, ont trop fait perdre de vue les progrès qu'obtiendrait l'humanité par une meilleure culture des vérités morales. Un peuple grandit moins en perfectionnant la production des objets nécessaires à ses besoins, qu'en s'appliquant à contenir ses appétits et à pratiquer le bien... Les Européens, pour conserver leur prééminence, doivent poursuivre, par l'observation du monde physique, la découverte des innombrables lois qui restent inconnues, mais ils feront une œuvre plus utile en s'attachant à mieux comprendre et à mieux pratiquer les lois morales depuis longtemps révélées par la bonté divine. »

C'est à l'affaiblissement des convictions religieuses et à l'invasion du scepticisme qu'il faut attribuer le malaise dont souffrent nos sociétés. M. Le Play est sur ce point aussi net que possible. C'est donc dans un retour sincère aux antiques croyances qu'il faut en chercher le remède. C'est dans les croyances religieuses que les hommes trouveront la force de contenir leurs appétits et de pratiquer le bien. C'est le christianisme qui, en domptant l'orgueil, attaque à leur racine les vices qui troublent, corrompent et abaissent les sociétés. M. Le Play constate la supériorité de la religion chrétienne en ce point :

« Plusieurs religions asiatiques, pour combattre l'orgueil et l'égoïsme, compriment, outre mesure, la personnalité humaine

et détruisent le libre arbitre. Mais en évitant un écueil elles donnent contre un autre non moins redoutable; elles ne maintiennent l'harmonie dans les esprits qu'en dressant ceux-ci à subir le despotisme. Le christianisme seul conserve le sentiment de l'indépendance individuelle en domptant l'orgueil et en développant l'amour du prochain. »

Deux idées dominent toutes les conceptions de l'auteur de *la Réforme sociale* : la liberté et la tradition ; et c'est par ces idées qu'il concilie deux choses, que tant d'hommes de notre temps s'obstinent à considérer comme inconciliables : la conservation et le progrès. « Je suis conduit à penser, dit M. Le Play, que l'esprit d'innovation qui agite aujourd'hui l'Europe sera parfois moins utile à la réforme sociale que ne le serait le retour pur et simple à la tradition. » C'est par la liberté qu'il veut ramener les hommes à la tradition. Il reproduit cette observation, faite plus d'une fois par les publicistes catholiques, que rien n'est plus favorable et plus nécessaire à la vraie liberté que la religion. « La religion, en effet, supplée à l'action des lois répressives et de la force publique, parce que les citoyens sont obligés par leur conscience de dompter eux-mêmes leurs mauvaises propensions. » La religion est en même temps de toutes les forces sociales celle qui affermit le plus parmi les hommes l'amour de la tradition. La religion vraie est nécessairement traditionnelle, car elle a dû être donnée par Dieu au genre humain dès l'origine. Conçoit-on, en effet, que Dieu ait un seul moment abandonné l'homme à sa faiblesse, et qu'il ne lui ait pas, dès le commencement, révélé les lois naturelles de son existence et de son perfectionnement? Toute religion repose donc sur la parole divine et elle est avant tout un fait, un

fait primitif et universel. La grande œuvre du genre humain à travers l'histoire est l'acquiescement toujours renouvelé de son libre arbitre à ce fait souverain, et la réalisation de plus en plus complète, dans la vie publique comme dans la vie privée, du type que la foi religieuse offre à ses aspirations vers la perfection. La religion assure le respect des lois naturelles de notre existence, au milieu des transformations extérieures et accidentelles que peut subir l'ordre social. Par l'influence souveraine qu'elle exerce sur la vie des peuples, elle crée en eux des habitudes, des mœurs, et, lorsque ces habitudes tiennent à ce qu'il y a de fondamental dans la constitution des sociétés humaines, elles forment des traditions dont les nations ne pourraient s'affranchir sans se mettre en rébellion contre les lois naturelles de leur conservation et de leur perfectionnement. Constater ces traditions, c'est remonter par l'observation aux lois naturelles de la société humaine. C'est en suivant cette voie que l'on arrive à reconnaître, dans les évolutions des sociétés et dans les transformations légitimes qu'elles subissent, la double action de la Providence divine et de la liberté humaine; celle-ci poursuivant son œuvre d'amélioration et de progrès sous l'empire des traditions par lesquelles Dieu la contient, et la ramène sans cesse aux fins générales que sa Providence lui a assignées. Le progrès systématiquement séparé de la tradition n'est qu'une révolte contre le gouvernement de la Providence. Notre siècle repousse la tradition, parce qu'il nie la Providence et ne croit qu'à la puissance de l'homme. Il ne faut pas chercher ailleurs le motif de l'éloignement que manifestent les écoles rationalistes de notre temps pour les doctrines qui tendent, par l'obser-

vation consciencieuse des faits de la vie sociale, à dissiper les préjugés par lesquels le radicalisme a obscurci les intelligences, et à restaurer parmi nous le respect et la pratique des grandes traditions du genre humain.

Ramener insensiblement les hommes de notre temps à la religion et à la tradition, rectifier les fausses idées sous l'empire desquelles ils vivent, apaiser les passions qui obscurcissent les vérités les plus évidentes, non point par la contrainte et par des mesures brusques et violentes, mais par une action lente, prenant son point de départ dans la liberté, dans la tolérance, dans la discussion loyale de toutes les doctrines, tel est le procédé que recommande M. Le Play. Ici nous ne saurions admettre ses vues sans quelques réserves, ou du moins sans quelques explications. Nous n'admettons pas le principe de la complète séparation de l'Église et de l'État, ni le principe absolu de la libre concurrence en matière de doctrines. Sans doute les convictions ne s'imposent point par la contrainte, et l'action du pouvoir civil exercée dans le but d'asservir les consciences à une doctrine déterminée, sera toujours odieuse. Mais autre chose est d'imposer une doctrine par la force, et autre chose de protéger la vérité contre des attaques qui, lorsqu'elles s'adressent à la foule des esprits faibles et peu instruits, finissent par ôter à la société les convictions qui font sa vie et desquelles découlent tous ses progrès. Comme le dit très bien M. Le Play lui-même, à propos de l'éducation et des rapports sociaux de la vieillesse avec la jeunesse, le péché originel a mis en nous une propension vers le mal qui nous rend faibles vis-à-vis de toutes les séductions. Il y a des vérités essentielles qu'on ne peut impunément laisser défigurer

et outrager. Les lois de l'ordre civil ne permettent pas de mettre en question les principes fondamentaux de la société politique. Il ne peut pas en être dans l'ordre social autrement que dans l'ordre politique. Dans les deux ordres, la tolérance sans frein est un dissolvant auquel il est difficile qu'une société puisse résister longtemps. La première des autorités de ce monde, et la seule infaillible, nous le disait naguère : « Le plein pouvoir laissé à tous de manifester ouvertement et publiquement toutes leurs pensées et toutes leurs opinions, jette facilement les peuples dans la corruption des mœurs et de l'esprit. »

Hâtons-nous de le dire, M. Le Play ne fait point de la liberté un dogme, et il ne la considère pas comme le principe premier de l'ordre social, et comme le but de tous les efforts des hommes. « La liberté, dit-il, n'est pas un de ces principes fondamentaux qui, comme la religion, la propriété et la famille, élèvent, par une force qui leur est propre, les peuples à la vertu. Chez les Européens de notre temps, la liberté est un moyen habituel de progrès, mais il y faut renoncer dans les cas où elle trouble l'ordre moral, *vrai criterium du bien.* » Conséquent avec cette doctrine qui prend dans les principes de l'ordre moral le type de tout progrès et de tout ordre, M. Le Play reconnaît la souveraineté naturelle et nécessaire de ces principes. D'ailleurs, bien qu'il professe le principe absolu de la libre concurrence en matière de doctrines, il n'entend pas soustraire à toute répression les odieux abus de la discussion dont nous sommes trop souvent témoins aujourd'hui. Il nous le fait surtout voir quand il apprécie, en leur donnant son assentiment, les règles suivies en Angleterre quant à la liberté de discussion : « L'autorité

publique interdit de la manière la plus rigoureuse les honteuses publications que condamnent les gens de bien de tous les partis et de toutes les doctrines. Elle laisse toute liberté aux autres, sauf quand la paix publique est compromise ou menacée d'un péril imminent. Cette action répressive ou préventive varie avec la nature de la publicité ; elle augmente graduellement selon qu'il s'agit d'un livre, de réunions accidentelles en lieux clos ou sur les voies publiques, ou enfin de réunions périodiques, telles que les théâtres. » On voit qu'il n'y a là rien d'absolu, et que M. Le Play ne réclame qu'une liberté relative et toujours *proportionnée aux mœurs et à l'état des esprits.*

Nous avons exposé, dans un premier article, la pensée capitale du livre publié récemment par M. Le Play. Nous n'essayerons pas d'analyser dans ses détails cette œuvre, une des plus vastes et des plus profondément méditées qui aient paru depuis longtemps sur la science sociale. Nous nous contenterons, pour donner à nos lecteurs une idée de sa haute portée, de signaler à leur attention quelques-unes des questions principales qu'elle embrasse.

C'est à la racine même de la société que M. Le Play veut porter la réforme; c'est par la famille qu'il veut la faire commencer, et c'est dans l'éducation qu'il cherche le moyen de la réaliser. « L'objet spécial de cet ouvrage, dit-il, est de rechercher les forces qui poussent les peuples aux progrès et aux réformes, et je prouverai qu'elles se trouvent surtout dans les régimes sociaux où chaque citoyen a le pouvoir de dompter chez ses enfants le vice originel, et de leur transmettre les habitudes de travail et de vertu créées par les aïeux. » Pour bien entendre

cette réforme de la vie sociale par la reconstitution de la famille, il est nécessaire d'insister sur deux des conceptions les plus remarquables de l'auteur, lesquelles se tiennent par une connexion intime, et desquelles on peut dire qu'elles sont les idées maîtresses de son livre : *la famille souche et la liberté testamentaire.*

Dans les formes données à la famille, M. Le Play distingue trois types : deux types extrêmes, la famille patriarcale et la famille instable ; puis un type intermédiaire, la famille souche. Dans la famille patriarcale, le père conserve près de lui tous ses fils mariés, et il exerce sur eux et sur leurs enfants une autorité fort étendue ; sauf quelques objets mobiliers, les propriétés restent indivises entre tous les membres. La famille instable domine chez les populations ouvrières soumises au nouveau régime manufacturier de l'Occident, et se propage en outre chez les classes riches, sous un ensemble d'influences, au premier rang desquelles figure le partage forcé. C'est dans cette fausse organisation de la famille que M. Le Play voit la principale source des embarras et des souffrances auxquelles nos sociétés sont en proie.

« La famille, constituée par l'union des deux époux, s'accroît d'abord par la naissance des enfants; elle s'amoindrit ensuite à mesure que ceux-ci, dégagés de toute obligation envers leurs parents et leurs proches, s'établissent au dehors en gardant le célibat ou en créant une famille nouvelle; elle se dissout enfin par la mort des parents, ou, en cas de mort prématurée de ceux-ci, par la dispersion des enfants mineurs. Dans ce régime, l'individu, célibataire ou marié, n'ayant plus à pourvoir aux besoins de ses proches, arrive rapidement à une situation élevée, s'il est pourvu d'aptitudes éminentes; en revanche, ne pouvant prétendre à aucun secours, il tombe plus vite encore

dans une condition misérable, s'il est inhabile ou vicieux. Et c'est ainsi que se forme, en même temps que beaucoup de fortunes rapides, cet état social particulier, que l'histoire ne nous a offert à aucune autre époque, et en vue duquel on a créé, de nos jours, le mot de paupérisme ».

Le paupérisme tient à des causes profondes et multiples, sur lesquelles les penseurs de notre temps ont fréquemment porté leurs investigations. Parmi ces causes, l'instabilité de la famille a certainement sa place, et il est impossible de ne pas reconnaître avec M. Le Play qu'elle a contribué à créer ce mal, qui inquiète et humilie nos sociétés les plus puissantes.

La famille souche forme un être collectif, qui se maintient d'âge en âge au même foyer, et dont la constante prospérité repose principalement sur le droit qu'a le père de famille de disposer librement de ses biens, et de choisir, en usant de ce droit, celui de ses enfants qu'il considère comme le plus apte à continuer son œuvre, et à servir de chef au groupe des membres de la famille qui resteront associés à son existence collective et à ses travaux.

En développant les conditions d'existence de la famille souche, M. Le Play nous rappelle des vérités sur lesquelles on ne saurait trop insister au milieu de notre société qui trop souvent les oublie. Il nous montre comment la tradition, si nécessaire à la puissance, à la prospérité et à la paix des sociétés, se conserve par la vertu de l'autorité paternelle, fortement constituée et librement exercée dans la famille souche. Notre siècle se fait sur l'autorité paternelle, de même que sur la nécessité de la tradition, ces deux choses qu'unit le lien le plus étroit, les idées

les plus fausses. En rejetant le dogme du péché originel, le rationalisme fausse tous les principes sur le perfectionnement de l'homme et sur les progrès de la société. M. Le Play nous le fait voir à toute évidence. Pour ceux qui professent la doctrine de l'autonomie de la raison humaine, tout le secret de la civilisation consiste à instruire les hommes, puis à les abandonner à leur libre impulsion pour le bien et pour l'utile. La volonté de l'homme, naturellement droite, n'a besoin que d'être éclairée pour se ranger d'elle-même à l'accomplissement des lois de l'ordre naturel. C'est à la science seule qu'il faut demander le moyen d'accroître les jouissances matérielles et de perfectionner les mœurs. Qu'ont à faire ici l'expérience et l'autorité de l'âge mûr et de la vieillesse? A quoi serviront-elles, sinon à entraver le progrès par les préjugés de l'ancien régime et les notions d'une science surannée? Un écrivain, qui jouit d'un certain renom de penseur et de logicien dans l'école des économistes, n'a-t-il pas dit que les hommes parvenus aux deux tiers de leur carrière font obstacle au développement matériel et moral de l'humanité? qu'ils sont « la routine, la pratique usée, la résistance qu'il faut vaincre? »

A ces inqualifiables extravagances du rationalisme, M. Le Play oppose les doctrines par la puissance desquelles nos sociétés se sont conservées, par lesquelles elles ont prospéré et grandi durant quinze siècles.

« L'ordre moral, qui forme la principale richesse de l'humanité, se constitue peu à peu par la grâce divine et par la sagesse des générations successives. Ce trésor commun, accumulé ainsi depuis la création de l'homme, se transmet intégralement par l'éducation aux âmes d'élite qui, à leur tour, le conservent reli-

gieusement, en y ajoutant les fruits de leur propre expérience ; et c'est le père de famille qui est spécialement chargé de ce précieux dépôt et de cette merveilleuse transmission. Il en est de même des autres trésors de raison et d'expérience qui complètent le domaine de la civilisation générale, ou qui restent pour certaines nations une spécialité, tant que le bienfait n'en est pas apprécié par les peuples rivaux. Sans doute, le prêtre et l'instituteur prennent partout une part importante à la propagation des idées générales acquises à la civilisation ; mais c'est le père de famille qui, avec le concours de la mère, inculque presque exclusivement aux jeunes générations les idées propres à la nation et à la race. Et l'on s'explique ainsi que les peuples où l'autorité paternelle a le plus d'empire sont aussi ceux qui ont le plus vif sentiment de leur nationalité. »

Rien n'affaiblit davantage l'autorité paternelle, rien ne contrarie plus les salutaires influences de la tradition, rien ne favorise davantage la perpétuelle mobilité de tous et de toutes choses, que l'intervention de l'État imposant au père de famille un partage forcé de son patrimoine entre ses enfants. « Les législateurs modernes, dit M. Le Play, ont vu généralement dans ce régime un moyen de combattre l'esprit de tradition. Le partage forcé désorganise à la fois la famille et l'État. Il ne s'est maintenu chez nous, jusqu'à ce jour, que par une véritable méprise ; il ne peut réaliser en rien la pensée des hommes d'État qui l'ont institué en 1793, et il est en contradiction avec la pratique actuelle des peuples les plus libres et les plus prospères. »

Ce que réclame M. Le Play, ce n'est ni la création de majorats, ni le régime des substitutions perpétuelles ; il ne voit dans ces institutions qu'une entrave inutile et regrettable au principe de la libre disposition des biens par

le père de famille, et il les considère comme incompatibles avec nos mœurs. Il comprend sous la dénomination de liberté testamentaire les régimes de succession, dans lesquels le propriétaire ayant de nombreux enfants dispose librement au moins de la moitié de ses biens.

M. Le Play s'attache à faire ressortir les inconvénients du partage forcé. La mobilité perpétuelle de toutes les situations et de toutes les entreprises est un des plus grands. Sous ce régime, il sera impossible au père de famille de continuer dans ses dernières années, alors que ses forces commencent à défaillir, l'œuvre à laquelle il a employé sa vie. En effet, la loi qui lui impose le partage égal, lui ôte le moyen d'associer dès son vivant à son œuvre ceux de ses enfants qui pourraient le mieux la perpétuer, en leur assurant par ses dispositions testamentaires le droit de la continuer après lui à leur profit. Dans l'impossibilité de s'associer au travail de leur père sans compromettre leur avenir, les enfants sont obligés d'aller chercher une carrière hors du foyer paternel. Le père de famille se voit ainsi condamné fatalement à l'isolement pendant sa vieillesse, et la famille à la dispersion et à l'instabilité continue. Combien, d'ailleurs, l'autorité du père ne souffre-t-elle pas de la situation d'indépendance que fait à ses fils le droit que la loi leur confère sur son héritage? A vrai dire, dans ce régime la famille n'existe plus en tant qu'institution. Même dans l'ordre moral, rien en ce monde ne peut subsister qu'à la condition d'avoir dans l'ordre matériel un certain point d'appui. Privée de ses éléments de durée dans l'ordre matériel par le partage forcé, la famille n'est plus qu'une agrégation passagère qui ne laisse point de traces dans la vie sociale.

Le partage forcé a un autre inconvénient, non moins grave : il est une des principales causes de la stérilité des familles, de ce mal honteux qui tarit la puissance des peuples à ses sources mêmes, et dont la société française souffre peut-être plus qu'aucune autre, parce qu'elle a plus qu'aucune autre, depuis 1789, subi dans ses institutions et dans ses mœurs les influences du rationalisme. Le seul moyen, dans le système du partage forcé, de conserver intact le patrimoine de la famille, ou du moins d'éviter qu'il ne se fractionne à l'infini par les nécessités du partage égal, c'est de restreindre le nombre des copartageants en restreignant le nombre des enfants. De là ce ralentissement dans l'accroissement de la population, dont les désastreuses conséquences frappent même les plus aveugles, aussitôt qu'une guerre ou une épidémie viennent accroître le chiffre des décès; et de là, comme conséquence, un défaut d'expansion dans la puissance nationale, dont les hommes d'État se préoccupent, et dans lequel l'histoire nous fait voir un des signes précurseurs de la décadence des peuples.

Au reste, M. Le Play ne se fait point d'illusion sur les obstacles que rencontrera inévitablement, dans l'état présent de nos mœurs, la réforme de notre régime de successions par le principe de la liberté testamentaire. Comme il dit, « les causes qui développent ou qui restreignent la liberté testamentaire se lient aux fibres les plus sensibles de l'organisation sociale. » Toutefois, on aurait tort de croire qu'il y ait là une difficulté insurmontable. Il ne faut jamais désespérer du bon sens des peuples chrétiens. L'esprit révolutionnaire s'use à mesure qu'il développe toutes ses conséquences, et la raison, la sagesse

pratique, reprennent insensiblement leurs droits. Le temps, des événements sur lesquels il n'est pas donné à l'homme de former des prévisions assurées et dont la Providence seule dispose, peuvent rendre possible, dans un avenir plus ou moins prochain, ce qui ne paraît être aujourd'hui qu'une chimère. Des protestations récentes en faveur de la liberté testamentaire, émanant d'écoles très opposées et, plus que tout le reste, la proposition faite récemment au sein du Corps législatif de France par un grand nombre de députés, et à laquelle le livre de M. Le Play n'a pas été étranger, attestent que notre société commence à comprendre qu'elle a fait fausse route, et qu'en cherchant, par le partage forcé, le bonheur et la dignité des familles, en même temps que la prospérité de la société, elle a atteint, pour la famille et pour la société, des résultats tout contraires.

Du reste, on se tromperait fort si l'on voulait ramener à cette seule question les vues développées par M. Le Play, dans sa grande enquête sur notre ordre social et sur les réformes dont il est susceptible. Obligé de nous renfermer dans des limites assez étroites, nous avons choisi, parmi les nombreuses questions que traite l'éminent publiciste, une de celles auxquelles il s'est attaché de prédilection ; celle à propos de laquelle il a pu le mieux développer les vues neuves et profondes qui dominent toutes les parties de son livre, et qui lui donnent une si haute portée. Pour faire bien connaître l'œuvre de M. Le Play, il faudrait aborder successivement toutes les grandes questions qui inquiètent, divisent et passionnent la société contemporaine. Les institutions publiques et les institutions privées, la religion, la famille, la propriété, le travail, l'éducation,

la constitution du gouvernement, la décentralisation administrative, l'association, le patronage, la charité, il a tout abordé, tout creusé, et il a répandu partout les lumières les plus vives et souvent les plus inattendues. *La Réforme sociale* est un de ces livres dont on comprend d'autant mieux l'importance capitale, et pour lesquels on se sent d'autant plus d'attrait, qu'on les a médités davantage.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

